This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVERI FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
קרבי ככי
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος σος αληθεια εστι.
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Carl Friedr. Keil und **Franz Delitzsch.**

VIERTER THEIL: POETISCHE BÜCHER.

VIERTER BAND:

HOHESLIED UND KOHELETH.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1875.

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DIE POETISCHEN BÜCHER

DES

ALTEN TESTAMENTS

VON

FRANZ DELITZSCH
DR. UND PROF. DER THEOL.

VIERTER BAND:

HOHESLIED UND KOHELETH.

MIT EXCURSEN VON CONSUL *D.* WETZSTEIN.

LEIPZIG,
DÖRFFLING UND FRANKE.
1875.

BS
1475
.D44
1875

23,486

EINLEITUNG

IN DAS LIED DER LIEDER.

Ὡς ἐσοφίσθης ἐν νεότητί σου
καὶ ἐνεπλήσθης ὡς ποταμὸς συνέσεως.
Γῆν ἀπεκάλυψεν ἡ ψυχή σου
καὶ ἐνέπλησας ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων.

Jesus Sirach an Salomo 47, 14. 15.

Das Hohelied ist das allerschwierigste Buch des A. T. Wie man es auch auslegen möge, immer bleibt ein Rest undurchsichtiger Stellen und gerade solcher, welche, wenn wir sie verständen, die Lösung des Räthsels erleichtern würden. Und doch setzt das Auslegungsgeschäft schon in seinem Beginne voraus, daß der Ausleger sich der Idee des Ganzen bemächtigt habe. Die Auslegung wird dadurch zu einer recht undankbaren Arbeit. Denn mag der Ausleger im Einzelnen noch so Förderliches leisten, man wird ihm für seine Arbeit doch nur dankbar sein, wenn man die Gesamtauffassung billigt, für die er sich entschieden hat.

Es ist ein Liebesgedicht. Aber was soll ein solcher Minnegesang im Kanon? Von dieser Frage aus wird die Kanonicität des Buches noch im 1. Jahrh. innerhalb der jüdischen Schulen beanstandet. Man hielt aber daran fest, indem man voraussetzte, daß es ein geistliches, nicht ein weltliches Liebesgedicht sei. Man interpretirte es allegorisch. Das Targum paraphrasirt es als ein Gemälde der Geschichte Israels von der Ausführung aus Aegypten bis zur schließlichen messianischen Erlösung und Verherrlichung. Die Braut ist die Gemeinde Israel und ihre Brüste werden, um ein Beispiel anzuführen, auf den Messias in Niedrigkeit und den Messias in Herrlichkeit gedeutet. Salomo aber ist anthropomorphische Darstellung Jahve's selber. Deshalb galten alle שלמה des Hohenliedes mit Ausnahme eines einzigen als קדש, näml. als indirekte verblümte Bezeichnung (פנוי) des Gottes des Friedens (s. Norzi zu 1, 1). Und seines anscheinend erotischen, in Wahrheit aber geheimnistiefen Inhalts halber war es, wie Origenes und Hieronymus sich haben sagen lassen, jüdische Satzung, daß das Hohelied nicht vor dem 30. Lebensjahre studirt werden dürfe *(nisi quis aetatem sacerdotalis ministerii, id est, tricesimum annum impleverit)*. Weil es der traditionellen targumischen Deutung nach vom Auszug aus Aegypten anhebt, ist seine Verlesung ein Bestandtheil der Liturgie des 8. Passatages. Die fünf Megilloth sind ihrer liturgischen Verwendung nach kalendarisch geordnet.[1]

1) Das Hohelied wird verlesen am 8. Tage des Passa, Ruth am 2. Schabuoth, Threni am 9. Ab, Koheleth am 3. Succoth, Ester zwischen 11. und 16. Adar.

In der Kirche gewann diese synagogale Allegorese eine neue Wendung und einen neuen Aufschwung. Man sah im Hohenliede den Liebesverkehr Christi und seiner Gemeinde dargestellt, und es wurde eine Fundgrube heiliger Mystik, aus welcher bis heute geschöpft wird. Origenes erklärte es so in 12 Tomen. Bernhard von Clairvaux starb, nachdem er seinen 86. Sermon darüber gehalten und doch nur bis 3, 1 gekommen war[1], und sein Schüler, Gilbert von Hoyland, hatte die Auslegung in 48 Sermonen nur bis 5, 10 fortgesetzt, als er von hinnen genommen ward. Perluigi de Palestrina gewann durch seine 29 Motetten über das Hohelied 1584 den Ehrennamen *Principe della Musica*. Und noch in neuerer Zeit ist diese allegorisch-mystische Deutung sowol auf dem Gebiete der Exegese (Hengstenberg), der Predigt (F. W. Krummacher) und Dichtkunst (Gustav Jahn), als der Musik (Neukomms Duett: Er und Sie), ja auch der Malerei (Ludw. von Maydell) vertreten.

In der That, wenn das Hohelied allegorisch gemeint ist, dann ist Sulamith die Personification der Gemeinde Israel und mittelbar der Kirche. Alle Versuche anderer Deutungen fallen gegen diese ab. Hug (1813) versteht unter der Geliebten das nach dem Hause Davids zurückverlangende Zehnstämmereich und Heinr. Aug. Hahn (1852) die jafethische Heidenschaft. Ludw. Noack (1869) hat sogar den hebr. Text ganz und gar umvocalisirt und umcorrigirt, um darin den Balladenkranz einer Tirhâka-Romanze d. h. einer Reihe von Bildern der Begebnisse zwischen Samaria und ihrem Aethiopenbuhlen Tirhaka aus den drei Jahren 702, 691 und 690 zu finden.[2] Das sind rein individuelle Selbsttäuschungen. Nur Eine andere Deutung empfiehlt sich. Salomo's Charisma und Strebeziel war die חכמה. Die Peschitto überschreibt das Hohelied חכמת דחכמתא. Ist also vielleicht Sulamith die Personification der Weisheit wie Dante's Beatrice? Rosenmüller (1830) ist der jüngste Vertreter dieser Ansicht. Wir hätten dann in Dante's *Convito* den Schlüssel der allegorischen Deutung. In den dort von ihm selber ausgelegten Canzonen singt er seiner Herrin, der Philosophie, süße Lieder der Liebe. Aber daß Sulamith die Weisheit sei, verräth sich in keinem Zuge ihres Bildes. Das Eine תלמדני 8, 2 warnt vor dem Versuche, die Weisheit an die Stelle der Ekklesia zu setzen, als einer Verkehrung des Sachverhalts.

Aber auch wenn man die Ekklesia versteht, bleibt Vieles nicht zu enträthseln. Wer sind 6, 8 die sechzig Königinnen und achtzig Nebenfrauen? Und warum sind der Helden 3, 7 geradezu sechzig? Die synagogal-kirchliche Auslegung hat trotz zweitausendjährigen Mühens

1) s. Fernbacher, Die Reden des h. Bernhard über das Hohelied, bevorwortet von Delitzsch. Leipzig, Dörffling und Franke 1862.

2) Der Anfang 1, 1—3 lautet nach diesem Noackschen Texte: Lied der Lieder will ich singen, auf daß er mich wappne mit dem Zeug seiner Macht. Ja, meine Schönheit gängelt dich im Rausche, zum Wolgefallen deiner Edlen, zumal gekrönt mit Gütern, daß ‚Herr des Grünen' dein Name sei überm Fahnenplatze der Kampfbahn meines Wohnsitzes (משכני). So beginnt dieser Unsinn der Unsinne und so geht er immer höher steigend weiter.

noch keine sichern Ergebnisse, wol aber unzählige Abgeschmacktheiten zu Tage gefördert, bes. da wo das Lied die Liebenden nach ihren Gliedmaßen von oben bis unten, von unten bis oben beschreibt. Aber trotz alledem bleibt es stehen, daß sich im Hohenliede das *μέγα μυστήριον* Eph. 5, 32 spiegelt. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der von arabischen Dichtern vielbesungenen Liebe Jusufs und der Suleicha, welche von der Mystik zum Bilde der Liebe Gottes zu der nach Vereinigung mit ihm verlangenden Seele gemacht worden ist.[1] Sulamith ist eine historische Person, nicht die Tochter Pharao's, wie seit Theodor von Mopsuestia (gest. 429) und Abulfarag (gest. 1286) oft behauptet worden ist, sondern ein Mädchen vom Lande und niedrigen Standes, welche durch ihre Leibesschönheit und Seelenreinheit Salomo zu einer Liebe hinriß, die ihn über die Ueppigkeit der Polygamie hinweghob und ihm die paradiesische Idee der Ehe, wie sie Gen. 3, 23 ff. angesichts des erstgeschaffenen Weibes ausgesprochen ist, zu selbsterlebter Wirklichkeit machte. Dieses Selbsterlebnis besingt er hier, indem er es nach Dichterweise idealisirt d. h. mit Entfernung der Hülse des Zufälligen auf Kern und Wesen zurückführt. Wir haben 6 dramatische Bilder in je zwei Feldern vor uns, welche das Werden dieses wonnigen Verhältnisses bis zu seinem Abschluß und innerhalb desselben darstellen. Dieser Sonnenblick schöpfungsgemäßer Liebe, der in Salomo's Königsleben fiel, ist von der Unersättlichkeit der Leidenschaft wieder verschlungen worden; das Lied der Lieder aber hält ihn fest und während alle andern Lieder Salomo's untergegangen sind, hat Gottes Providenz dies Eine, die Krone aller, erhalten. Es ist ein Protest gegen die Polygamie, obwol nur in dem Maße als man einen solchen vom mosaischen Standpunkt erwarten kann. Denn die Thora bekennt zwar in ihrer Urgeschichte die Monogamie als das Ursprüngliche (Mt. 19, 4—6), verzichtet aber in ihrer Gesetzgebung auf Abschaffung der Polygamie und begnügt sich (z. B. in dem dehnbaren ולא ירבה־לו נשים des Königsgesetzes Dt. 17, 17) mit ihrer Beschränkung.

Das Hohelied feiert schöpfungsgemäße, aber doch nur natürliche Minne. Es steht auch noch im Kanon der Kirche, weil Salomo ein Typus dessen gewesen, der von sich sagen kann: *Πλεῖον Σολομῶνος ὧδε* Mt. 12, 42. Auf Ihn, den Antitypus, bezogen erleidet der irdische Inhalt eine himmlische Wandlung und Verklärung. Wir sehen darin die Mysterien der Liebe Christi und seiner Gemeinde sich abschatten, aber nicht allegorisch, sondern typisch. Die Allegorie hat sich mit dem Abgebildeten zu decken, der Typus aber ist immer nur Typus *subtractis subtrahendis* und wird vom Antityp überschwenglich überboten. In diesem Sinne hat Jul. Sturm (1854) das Hohelied unter dem Titel „Zwei Rosen“ (die typische und antitypische) lieblich umgedichtet. Als mein Hohelied 1851 erschienen war, empfing es ein Recensent in Colani's *Revue de Theologie* 1852 mit der Sottise: *Ce n'est pas la première rêverie de ce genre sur le livre en question; plût à*

1) s. Hammer-Purgstall, Das hohe Lied der Liebe der Araber 1854. 4.

Dieu que ce fût la dernière, und Hitzig 1855 urtelte: „Eine solche Arbeit durfte füglich ungedruckt bleiben; sie repräsentirt nichts außer etwa ein schiefes und leichtfertiges Literatenthum, das von wissenschaftlichem Sinn und Fleiße keinen Begriff hat.“ Aber dieses (jetzt längst vergriffene und eine Seltenheit gewordene) Buch war die Frucht jahrelanger Studien. Der vorliegende Comm. fußt darauf, aber antiquirt es nicht. Es brach mit der Allegorese, deren Impotenz Hengstenberg in seinem Comm. 1853 wider Willen thatsächlich noch einmal constatirte, brach aber auch mit der Verführungsgeschichte, welche Hitzig ihrer durchschauten Vergewaltigung des Textes zu entheben suchte, indem er das redende und handelnde Personal um drei aus der Luft gegriffene Hofdamen vervielfältigte. Es war mir wirklich gelungen, statt der bisherigen falschen Schlüssel den rechten zu finden. Zöckler hat meinem Buche die „allein richtige Auffassung der Tendenz und Composition des Ganzen“ zuerkannt. Ebenso urtheilte T. L. Kingsbury, der Bearbeiter des Hohenliedes für den sogen. *Speakers Commentary.* Begabte Dichter, wie Heinrich Stadelmann (Das Hohelied, ein dramatisches Gedicht, mit einem Titelbild von Jul. Schnorr, 1870) und J. Koch (der im J. 1873 verstorbene Pastor zu St. Marien in Parchim) bewährten in schönen deutschen Umdichtungen die Natur- und Textgemäßheit meiner Auslegung und, obwol in wissenschaftlich schwierigen Fragen nicht zu den Selbstzuversichtlichen gehörig, habe ich doch seit 20 Jahren immer von neuem wieder erkannt, daß der von mir eingeschlagene Weg der rechte und der einzige zum Ziele führende ist.

Sulamith ist nicht die Tochter Pharao's. Der Gesichtskreis ihrer Gedanken ist nicht der einer Königstochter, sondern eines Mädchens vom Lande; sie ist unter den Töchtern Jerusalems fremd nicht weil sie aus fremdem Lande, sondern weil sie vom Lande ist; sie ist dunkelfarbig nicht von der Sonnenglut ihrer südlicheren Heimat, sondern von der Sonnenglut, der sie als Weinbergshüterin ausgesetzt war; sie ist dem Leibe und der Seele nach wie zur Fürstin geboren, aber in Wirklichkeit die Tochter einer adellosen Familie aus einem Winkel Galiläa's — daher die Kindlichkeit und Ländlichkeit ihrer Anschauung, ihre Freude an der freien Natur, ihre Sehnsucht nach dem Stillleben der Dörfer. Salomo erscheint hier in Liebesverkehr mit einem Weibe, wie er laut Koh. 7, 28 unter tausenden keines gefunden, und diese Eine, welche ihrem Stande nach tief unter ihm steht, hebt er zu sich hoch empor. Was ihn an sie fesselt, ist nicht ihre leibliche Schönheit allein, sondern ihre durch Seelenadel gesteigerte und verklärte Schönheit. Sie ist ein Muster reiner Hingabe, kindlicher Einfalt, freier Demut, sittiger Zucht, naiver Klugheit — eine Lilie des Feldes, welcher er einen viel köstlicheren Schmuck zugestehen muß, als er in aller seiner Herrlichkeit besitzt. Man versteht das Lied der Lieder nicht, wenn man verkennt, daß es uns nicht nur Sulamiths äußere Reize, sondern auch alle die Tugenden vor Augen stelle, welche sie zu einem Ideale der zartesten und edelsten Weiblichkeit machen. Ihr

Reden und Schweigen, ihr Thun und Leiden, ihr Genießen und Entbehren, ihr Benehmen als Geliebte, als Braut und Gemahlin, ihr Verhalten gegen ihre Mutter, ihre jüngere Schwester und ihre Brüder — alles macht den Eindruck einer schönen Seele in einem wie aus Blumenduft gewobenen Leibe. Salomo erhebt dieses Kind zur Königin und wird an dieser Königin zum Kinde. Die Einfältige lehrt dem Weisen Einfalt, die Demütige zieht den König zu sich hernieder, die Reine übt den Stürmischen in Entsagung. Ihr folgend vertauscht er das Getümmel und die Pracht des Hoflebens gern mit ländlicher Einsamkeit, durchschweift, wenn er sie nur am Arme hat, Berge und Fluren; mit ihr zusammen läßt er sichs gefallen in ländlicher Hütte. Die erotische Außenseite hat also einen ethischen Hintergrund. Wir haben kein auf Sinnenkitzel ausgehendes שיר עגבים (Ez. 33, 32) vor uns. Der rabbinische Spruch, welcher den bedroht der dieses Lied oder auch nur einen Vers davon כמין זמר wie ein weltliches Gesangstück behandelt[1], bleibt in seinem Rechte. Das Hohelied verherrlicht natürliche, aber geheiligte Liebe. Alles was im Bereiche des gottgeordneten ehelichen Verhältnisses die Liebe zu dem lieblichsten beglückendsten festesten Bande zweier Seelen macht, wird uns in lebendigen Bildern vorübergeführt. „Das Hohelied — sagt Herder[2] — ist wie im Paradiese geschrieben. Adams Lobgesang: Du bist mein zweites Ich! Du bist die Meine! tönt in ihm in Stimmen und Wechselgesängen von einem Ende zum andern.“ Die Stellung des Buchs im Kanon bedarf einer weiteren Rechtfertigung nicht. Daß bei der Aufnahme die Voraussetzung mitentschied, daß es den Verkehr Jahve's und der Gemeinde Israel schildere, läßt sich vermuten, aber nicht beweisen. Die Voraussetzung wäre auch falsch gewesen, denn es ist keine Allegorie und keinesfalls ist Salomo Allegorumenon Gottes. Aber die Gemeinde ist wirklich eine Braut (Jer. 2, 2. Jes. 62, 5) und Salomo ein Typus des Friedefürsten (Jes. 9, 5. Lc. 11, 31) und die Ehe ein Mysterium, näml. als Abbild des Liebesverhältnisses Gottes und seines Christus zu der Gemeinde (Eph. 5, 32). Das Hohelied hat demzufolge nicht nur eine zeitgeschichtlich ethische, sondern auch eine typisch mystische Bedeutung. Man hat sich aber zu hüten, die ihrer Undurchführbarkeit halber verwerfliche allegorische Deutung wieder, wie dies Goltz (1850) gethan, unter dem trüglichen Titel typischer Deutung einzuschmuggeln. Die typische Deutung bleibt sich bewußt, daß Vorbild und Gegenbild sich nicht denken, die mystische daß Himmlisches im Irdischen sich abprägt, aber doch himmelweit verschieden ist. Uebrigens hat als die eigentliche Aufgabe des Auslegers die zeitgeschichtlich ethische Auslegung zu gelten. Weil aber Salomo ein Vorbild *(vaticinium reale)* des anderen David in seinem Herrlichkeitsstande und die irdische Liebe ein Schattenbild der himmlischen und das Hohelied ein Stück

1) Theils als Ausspruch R. Akiba's (*Tosifta Sanhedrin* XII), theils mit תנו רבנן (*Sanhedrin* 111ª) oder אמרו (Traktat *Kalla* Anf.) citirt.

2) Geist der ebr. Poesie 1 S. 155 Ausg. 1805.

heiliger Geschichte und kanonischen Schrifttums ist: werden wir es uns nicht versagen, hie und da anzudeuten, daß und wie sich in ihm die Liebesgemeinschaft Christi und seiner Gemeinde abschattet.

Die herrschende Ansicht aber, welche Jacobi 1771 begründet und Umbreit seit 1820, Ewald seit 1826[1] zur Herrschaft gebracht, ist eine andere. Ihr zufolge besingt das Hohelied den Sieg der Liebestreue. Der Geliebte Sulamiths ist ein Hirt, und Salomo spielt eine ähnliche Rolle wie Don Juan mit Anna, Faust mit Gretchen. Dadurch ist natürlich seine Autorschaft ausgeschlossen, obwol der zweitälteste Vertreter dieser sogen. Schäferhypothese, Anton (1773), meint, daß Salomo später seine Thorheit erkannt habe und nun hier großmütig die Tugend Sulamiths rühme, die so unbezwingbar ihm Trotz geboten, und ein jüd. Ausleger Benj. Holländer (1871), dem durch Hezel (1780) ein Licht aufgegangen, daß Salomo nur deshalb sich selbst als Verführer darstelle, um das Ideal der Frauentugend über die mächtigsten Lockungen triumphiren zu lassen. Aehnlich auch Godet (1867[2]), welcher, auf Ewald fußend, hierin ein von Salomo selbst aufgestelltes und über ihn hinausweisendes vielverschlungenes Räthsel sieht: Salomo der irdische Messias, Sulamith das treue Israel, der Hirt Jahve und als Jahve der Kommende der himmlische Salomo, die kleine Schwester die Heidenschaft — es ist die alte alles vermögende Allegorese, nur mit verändertem Namen und anderer Vertheilung der Rollen, welche hier wieder durch die Hinterthür der Verführungsgeschichte hereinschlüpft.[3]

Also hat auch diese verführungsgeschichtliche Auffassung dem Witzspiel der Allegorese kein Ende gemacht. Aber wenigstens in Einem Punkte hat sie das Verständnis des Hohenliedes gefördert, nämlich in Befestigung der Anerkennung seiner Einheit. Herder sah im Hohenliede eine Samlung salomonischer Lieder der Liebe, die er 1778 als die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande verdeutschte. Goethe aber, welcher im Westöstlichen Divan 1819 dem Hohenlied das Lob des göttlichsten der Liebesgesänge zuspricht, welches Schlegel dem Bürgerschen hohen Liede (1789) gespendet hatte, erkannte nachdem Umbreits Comm. erschienen war auch die Einheit des „Räthselhaft-Unauflöslichen."

Wir sind uns keines Vorurtheils bewußt, welches uns unbefangene Würdigung der durch Umbreit und Ewald zur Herrschaft gebrachten Auffassung unmöglich machte. Sie erklärt ausreichend die Aufnahme des Buchs in den Kanon, denn es hat, so aufgefaßt, ein sittliches Motiv und Ziel. Und die Persönlichkeit Salomo's hat ja wirklich nicht

1) s. über dessen Auslegung letzter Hand (1867) Dillmann in den Jahrbb. für deutsche Theologie 1868 S. 344 ff.

2) In Jahrg. 1 Nr. 22—24 des Berner Kirchenfreundes.

3) Und Godet steht hierin nicht allein — auch der jüd. Ausleger Malbim (1850) acceptirt die Verführungsgeschichte: Salomo = Trieb der Sinnlichkeit, Sulamith = die Geistseele, ihre kleine Schwester = die Naturseele und Sulamiths Geliebter = der himmlische Freund, der Hirte des Weltalls.

blos eine Lichtseite, wonach sie sich zum Typus eignet, sondern auch eine widerwärtige und für das Reich verhängnisvoll gewordene Nachtseite; es wäre an sich wol möglich, daß im Hohenliede diese, nicht jene zur Darstellung käme. Zwar würde die Aufschrift dann auf Irrtum beruhen, denn daß auch in diesem Falle Salomo's Autorschaft festgehalten werden könne, ist eine Einbildung, welche sich in traditionell-apologetischem Interesse zum Glauben an das Unmögliche steigert. Aber die Wahrheit geht über die Ueberlieferung, die Aufschrift gälte dann einer überlieferten Auffassung, welche, wie sich aus dem Buche selbst erwiese, nicht seinem ursprünglichen Sinne und Zwecke entspricht. „Es ist jedem Vorurtheilsfreien klar — sagt Gustav Baur[1] — daß 2, 10—15. 4, 8—15 ein Anderer redet als der königliche Freier; denn 1) Salomo sagt nur רעיתי, der Hirt dagegen häuft Schmeichelworte innigster Liebe; 2) Salomo preist nur die äußere Schönheit des Weibes, der Hirt die süße Stimme, den bezaubernden Blick, die innige Liebe, die unbestechliche Keuschheit der Geliebten — kurz dort spricht das Auge und die Sinnlichkeit des Königs, hier das Herz eines Mannes, der von der Gottesflamme wahrer Liebe durchglüht ist.“ Wir fragen einstweilen nur, ob Worte wie 4, 13 weniger sinnlich lauten als 4, 5 und ob das Bild von den Zwillings-Gazellen nicht besser in den Mund des Hirten paßt als jene Vergleichung der Reize Sulamiths mit den exotischen Pflanzen der salomonischen Gärten? „An drei Stellen — sagt Godet — liegt der dünne Faden zu Tage, den der Scharfblick Ewalds unter der Laub- und Blumenpracht der Dichtung entdeckt hat: 1, 4 der König hat mich in seinen Palast kommen lassen; 6, 12 ich weiß nicht wie mich mein Herz geführt hat zu den Wagen eines fürstlichen Volkes; 8, 10 ich bin eine Mauer gewesen und habe vor seinen Augen Frieden gefunden.“ Ebenderselbe findet in mehreren Stellen augenscheinliche Entgegensetzung Salomo's und des Hirten. „Man beachte — sagt er — z. B. 1, 12. 13., wo der Hirte, den Sulamith ihre Narde nennt und mit einem Strauß auf ihrem Busen vergleicht, dem König der auf seinem Divan sitzt gegenübergestellt wird; oder 7, 9 f., wo sie die Worte, die der König in Beziehung auf sich selbst spricht, plötzlich ihn unterbrechend auf ihrem Geliebten überleitet; oder 8, 7., wo sie, auf den Arm ihres Geliebten gestützt, die Geringachtung der Reichtümer ausspricht, mit denen Salomo ihre Liebe hat erkaufen wollen.“ Aber die Narde ist nicht Bild des Hirten und überhaupt nicht Bild eines Menschen, es sei denn ein abgeschmacktes, und die welche 7, 2 als entzückende בת נדיב gepriesen wird, kann nicht 6, 12 sagen, daß sie, durch Neugier verlockt, den königlichen Zug zu sehen, gefangen genommen worden sei und sich jetzt wider Willen unter den Töchtern Jerusalems befinde, und der welchen sie 8, 12 anredet kann kein anderer sein als der mit welchem sie jetzt sich in ihrem Elternhause befindet. Der Verlauf der Auslegung wird zeigen, daß der Hirt,

1) Literaturblatt der Darmstädter Kirchenzeitung 1851 S. 144—146 vgl. ebend. 1854 Nr. 11 (über Hengstenberg, Hahn und Jahn).

den man von Salomo unterscheidet, nichts als ein von der Person Salomo's abgelöstes Nebelgebilde ist.

Das Hohelied ist ein dramatisches Pastorale. Schon die Alten sahen darin ein *carmen bucolicum mimicum*. Laurentius Peträus in seiner hebräisch-dänischen Umdichtung (1640) nennt es *carmen bucolicum ἀμοιβαῖον* (*δραματικόν*), Georg Wachter (1722) ein scenisch abgetheiltes Singspiel. Den Charakter eines Schäfergedichts gewinnt es dadurch, daß Sulamith eine Hirtin ist, daß sie sich Salomo als Hirten denkt und daß Salomo sich in den Gesichts- und Lebenskreis der Hirtin herabläßt. Ein eig. Idyll ist es nicht, und auch nicht ein eig. Drama. Nicht ein Idyll, denn das Lebensbild, welches ein solches Kleingemälde aus dem Leben wie z. B. Theokrits Adoniazusen uns vorführt, entfaltet sich innerhalb eines kurzen zwischenraumlosen Zeitverlaufs, im Hohenliede aber wechseln nicht blos Orte und Personen, sondern auch die Zeiten. Dennoch fällt das Ganze nicht in kleine unzusammenhängende Bilder auseinander, sondern es zieht sich durch diesen Bilderkranz der Reif Eines Liebesverhältnisses, welches vor unsern Augen sich äußerlich und innerlich gestaltet und zum Ziele seines Sehnens gelangt und sich auf der Höhe dieses Zieles als ein nicht blos sinnliches, sondern sittliches bewährt. Ein Bühnenstück ist das Hohelied freilich nicht[1]: die einzelnen Scenen müssen länger sein, wenn der D. wirklich theatralisch bewerkstelligten Wechsel der Scenerie beabsichtigt hätte. Ueberhaupt ist das Theater keine semitische, sondern eine indopersisch-griechische Erfindung; die jüdische Poesie hat sich erst seit sie im Alexandrinismus mit dem Griechenthum zu wetteifern begann im eig. Drama versucht.[2] Insoweit ist Grätz' (1871) Polemik gegen die Dramatisten berechtigt. Aber wir sehen doch wie im B. Iob so im Hohenlied das Drama in der Herausbildung aus der lyrischen und der erzählenden Dichtungsform begriffen, wie es sich auch bei den Griechen aus der Lyrik, bei den Indiern aus der Epik entwickelt hat. Im B. Iob werden die Wechselreden noch alle erzählend eingeführt; im Hohenliede geschieht dies nirgends[3], denn das Eine ענה דודי ואמר לי 2, 10 ist nicht mit ויען איוב ויאמר zu vergleichen: es kennzeichnet die Scene dort als monologisch. Und in den בנות ירושלם haben wir schon etwas Aehnliches wie den Chor im griechischen

1) „Sulamith", fabelt E. F. Friedrich (1855 und 1866), ist das älteste Theaterstück auf unserem Planeten. Ew. und Böttch., welcher nicht weniger als 12 Personen darin auftreten läßt, nehmen an daß es auf einer wirklichen Bühne gespielt worden sei. Dann wäre es wirklich das älteste eig. Drama, älter als Thespis und Kalidâsa. Denn die Sakuntalâ und das bürgerliche Drama: Der Kaufmann und die Bajadere stammen aus dem 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung.

2) s. meine Prolegomena zu M. Ch. Luzzatto's מגדל עז (hebr. Umdichtung des *Pastor fido* von Guarini) 1837 p. XXIV—XXXII.

3) Aehnlich ist das Verhältnis zwischen Homer, bei welchem keine Person ohne erzählende Einführung redet, und unsern Nationalepen, den Nibelungen und Gudrun, welche da wo die Wogen der Handlung und Empfindung höher gehen dramatisch werden: die Reden der verschiedenen Personen folgen uneingeführt aufeinander, so daß hier die Vortragsweise des Sängers zu dramatischer Darstellung werden mußte.

Drama, welcher die zwischen den Hauptpersonen sich begebende Geschichte mitempfindend begleitet. Schon die alten griechischen Handschriften geben diesem dramatischen Charakter des Hohenliedes unwillkürliches Zeugnis. Es gibt deren mehrere, welche den einzelnen Redestücken die Namen der redenden Personen wie ἡ νύμφη, ὁ νυμφίος, αἱ νεαρίδες voranstellen.[1] Und die äthiopische Uebers. macht fünf Einschnitte, wahrsch. wie *Cod. Sinait.* zeigt (welcher bei 1, 1. 15. 3, 6. 6, 4 *A*, *B*, *Γ*, *Δ* hat) nach dem Vorgange der LXX, welche wie Eintheilung in Akte aussehen.[2]

Das Ganze zerfällt in folgende sechs Akte:

1) Der Liebenden gegenseitiges Entbrennen I, 2—II, 7 mit dem Schlusse: Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems . .

2) Der Liebenden gegenseitiges Suchen und Finden II, 8 — III, 5 mit dem Schlusse: Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems . .

3) Die Einholung der Braut und die Hochzeit III, 6 — V, 1 mit dem Anfang: Wer ist diese . . und dem Schlusse: Trinkt und werdet trunken ihr Lieben.

4) Die verschmähte, aber wiedergewonnene Liebe V, 2 — VI, 9.

5) Sulamith die entzückend schöne, aber demütige Fürstin VI, 10 — VIII, 4 mit dem Anfang: Wer ist diese . . und dem Schlusse: Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems . .

6) Die Befestigung des Liebesbundes in Sulamiths Heimat VIII, 5—14 mit dem Anfang: Wer ist diese . .

Zöckler zählt nur fünf Akte, indem er V, 2 — VIII, 4 zu Einem zusammenfaßt; aber er gesteht sich selbst dessen unverhältnismäßige Länge und die Gründe, die ihn bestimmen, sind nichtig, denn die Analogie des B. Iob, welches übrigens, Prolog und Epilog hinzugenommen, in sieben Formtheile zerfällt, kann nichts beweisen und die Frage מִי זֹאת 6, 10., welche er als angeführte Rede der Lobpreisenden 6, 9 faßt, hat doch die Voranahme für sich, ebenso wie 3, 6. 8, 5 als eine der Daherkommenden geltende Frage einen neuen Akt zu eröffnen; denn die Voraussetzung, daß 6, 9 zu seiner Ergänzung die Angabe des Inhaltes jenes אֲשֶׁר und חֲלַל fordere, ist unberechtigt, da dies keiner Ergänzung bedürftige Begriffe sind Gen. 30, 13. Ps. 41, 3. 107, 32 und der D., wenn er den Lobpreis inhaltlich auseinanderlegen wollte, dies anders (vgl. Spr. 31, 28 f.) als in so irreführender Weise gethan haben würde. Mit Recht gibt Thrupp (1862) den fragenden Ausruf 6, 10 dem Chorus der Töchter Jerusalems in den Mund. Er theilt wie folgt: *The Anticipation* I, 2 — II, 7; *The Awaiting* II, 8 — III, 5; *The Epousal and its Results* III, 6 — V, 1; *The Absence* V, 2 — 8; *The Presence* V, 9 — VIII, 4; *Loves Triumph* VIII, 5 — 12 mit dem Schlusse VIII, 13. 14. Aber wie kann 5, 9 einen neuen Formtheil beginnen, es ist

1) Repertorium für bibl. u. morgenl. Lit. VIII (1781) S. 180. Der Archimandrit Porphyrios beschreibt eine solche Handschrift in seinem (russischen) Reisewerk 1856.

2) s. Ewald, Jahrb. 1 S. 49. Poetische Bb. 2, 356.

ja die Erwiderung auf Sulamiths beschwörende Bitte und nicht einmal der Anfang einer neuen Scene, geschweige eines neuen Aktes.

Bei unserer Sechstheilung zerlegen sich die einzelnen Akte meistens mit Nothwendigkeit und auch übrigens zwanglos in je zwei Scenen (Auftritte): I. 1, 2—8. 1, 9 — 2, 7; II. 2, 8 ff. 3, 1—5; III. 3, 6 ff. 4, 1 — 5, 1; IV. 5, 2 — 6, 3. 6, 4 — 9; V. 6, 10 — 7, 6. 7, 7 — 8, 4; VI. 8, 5—7. 8, 8 ff. Die 1. Scene des 1. Akts ließ ich früher sich bis 1, 17 erstrecken: sie reicht aber nur bis 1, 8.; denn bis dahin ist Salomo abwesend, in 1, 9 aber beginnt er mit Sulamith zu reden und der Chorus schweigt — die Scene hat sich also geändert. Kingsbury in seiner Uebers. (1871) setzt zu 1, 9 mit Recht die Ueberschrift *The Entrance of the King.*

Der Wechsel der Scenerie bemißt sich nicht nach dem was der Decorationsmalerei darzustellen möglich, denn das Hohelied ist kein Theaterstück.[1] Der 1. Akt spielt beidemal im Speise- und Trinkzimmer der Frauen in der Königsburg. Im 2. Akt ist Sulamith wieder daheim. Im 3. Akt, welcher die Vermählung darstellt, hält die Braut von der Wüste her in Jerusalem ihren Einzug, und was wir dann weiter hören fällt in die Hochzeitfeier hinein. Die Oertlichkeit des 4. Aktes ist Jerusalem, ohne sich bestimmter zu kennzeichnen. Als die des 5. Akts aber gibt sich der Park von Etam und dann Salomo's dortiges Landhaus. Und im 6. Akt erblicken wir die Neuvermählten erst auf dem Thalwege nach Sulem und dann in Sulamiths elterlichem Hause. In der ersten Hälfte der dramatischen Bilder steigt Sulamith zu Salomo hinauf, in der zweiten steigt Salomo zu Sulamith herab. Am Schlusse der ersten wird Sulamith im Königspalaste heimisch, am Schlusse der zweiten befindet sich Salomo mit ihr in ihrer galiläischen Heimat und fühlt sich da heimisch.

* *

In unserer Monographie über das Hohelied 1851 glauben wir den Beweis geführt zu haben, daß das Hohelied deutliche Kennzeichen salomonischer Abkunft an sich trägt. Für diese spricht der Naturbilderreichtum, die Fülle und Weite geographischer und artistischer Beziehungen, die Erwähnung so vieler exotischer Pflanzen und ausländischer Dinge, besonders solcher Luxusgegenstände wie gleich zu Anfang der äg. Rosse; mit Ps. 72 hat es die Häufung von Pflanzenbildern, mit dem B. Iob die dramatische Anlage, mit Mischle mancherlei Anspielungen auf die Genesis gemein. Wäre es nicht Salomo's Werk, so würde es doch wenigstens nahezu seiner Zeit angehören müssen, da der Verf. von Spr. c. 1 — 9, dieser Einleitung des älteren

1) Ephr. Epstein, Arzt in Cincinnati, hat in der Zeitschr. *The Israelite* 1872 den Comm. von Grätz ausführlicher und gründlicher Kritik unterzogen und sagt da ganz in unserm Sinne, das Hohelied sei *a dramatic poem, though not complete scenic drama.* Die eigentümliche scenische Weise bezeichnet er als *rendezvous character.* Aber der Brautzug im 3. Akt ist nicht dieses Charakters — er sieht darin einen zurückkehrenden Jagdzug.

Spruchbuchs, für dessen Entstehung es keine geeignetere Zeit als Josaphats (909—883) gibt, und der oder die Verf. des Anhangs Spr. 22, 17—24, 22 Bekanntschaft mit dem Hohenliede bekunden. Auch Ew. und Hitz., obgleich es Salomo aberkennend, weil es gegen ihn gerichtet sei, sehen darin doch ein Erzeugnis der schönsten Zeiten der Sprache und der glücklichsten des Volkes: sie schreiben es einem Dichter des nördlichen Reichs aus der Zeit um 950 zu. Moderne jüdische Gelehrsamkeit aber überbietet auf alttest. Gebiete die Anachronismen der Tübinger Schule und leistet das Aeußerste, bisher noch nicht Dagewesene in Herabziehung alttestamentlicher Bücher. Wie Zunz uns neulich (DMZ XXVII) zu belehren gesucht hat, daß der Leviticus etwa ein Jahrtausend jünger als Mose sei und daß es einen Propheten Ezechiel nie gegeben habe, daß die Zeitangaben dieses Buches erdichtet seien u. s. w., so sucht Grätz zu beweisen, daß das Hohelied in seiner gräcisirenden Sprache und griechischer Sitte und Symbolik die syrisch-macedonische Zeit zur Schau trage[1]; daß der D. die Idyllen Theokrits und die griechischen Erotiker gekannt habe und, soweit es sein israelitischer Standpunkt zulasse, sie nachahme und daß er der Hetären-Wirthschaft des alexandrinischen Hofes und seiner hellenistischen Parteigänger, bes. des Steuerpächters Joseph b. Tobia zur Zeit des Ptolemäus Euergetes (247—221), ein mit sittenrichterlichen Seitenbeziehungen durchflochtenes ideales Bild reiner jüdischer Liebe entgegenstelle, wobei in Gegens. zu Salomo, mit welchem der Dichter auf den Hof von Alexandrien zielt, der nun einmal den Neuern zur fixen Idee gewordene Schäfer[2] willkommene Dienste leistet. Man wird dadurch an Kirschbaum (1833) erinnert, der in Ez. 33, 5 Cicero's *dixi et salvavi animam* nachklingen hörte und in Hohesl. 2, 17 eine Bez. auf das Bethar Barcochba's fand. Wir verkennen nicht den Scharfsinn, den der Meister jüdischer Geschichtschreibung auf die Beweisführung seiner Hypothese verwendet hat, aber mit ebendiesem Scharfsinn ließe sich beweisen, daß die babylonisch-assyr. Syllabare Asurbanipals (667—626) aus griechischer Zeit stammen, weil darin *azamilluv* (אזמל) ‚Messer' vorkomme und dies das griech. *σμίλη* sei, oder daß der Verf. von Spr. c. 1—9 in 7, 23 auf Eros und seinen Köcher anspiele und in 9, 1 Kenntnis der sieben *artes liberales* verrathe. Parallelen zum Hohenliede lassen sich überall, wo geschlechtliche Liebe besungen wird, auffinden, auch in Longus' Hirtengeschichten, ohne daß eine wirkliche Wechselbeziehung der Verf. besteht, und wenn eine solche zwischen Theokrit und dem Hohenliede bestände, so ließe sich eher annehmen, daß er dieses in Alexandrien durch jüdische Literaten[3] kennen gelernt, als daß der Verf. des Hohenliedes griechische

1) In diese Zeit verlegt es der Sprache halber schon Ant. Theod. Hartmann in Winers Zeitschr. 1829.

2) Epstein nennt ihn echt amerikanisch *the bogus shepherd.*

3) s. meine Gesch. der jüd. Poesie S. 205 ff. Nicht, wie Joh. Gottlieb Lessing (*Eclogae regis Salomonis* 1777), der Bruder Gotthold Ephraim Lessings, meint: durch die LXX-Uebers., denn das Hohelied gehört unter die spätest übersetzten Bücher.

Muster nachgeahmt habe, wie Immanuel Romi die Araber und den Dante. Uebrigens ist es gar nicht das vorliegende Hohelied, welches Grätz auslegt, sondern das durch gewaltsame Correcturen aller Art gemodelte und der untergelegten Tendenz angepaßte. Sofort in 1, 3 verwandelt er שְׁמָנֶיךָ in בְּשָׂמֶיךָ, שֶׁמֶן תּוּרַק in שֶׁמֶן תַּמְרוּק, was ‚Duftöl' bedeuten soll — Sulamith sagt das von ihrem schönen Hirten und was 1, 4 folgt sagen zu diesem die Dirnen: er ändert מְשָׁכֵנִי in מְשָׁכְנִי, הֲבִיאַנִי in הֲבִיאָנִי um und bemerkt dann: „Sulamith führt zum Ruhme ihres Freundes an, daß die Dirnen, von seiner Liebenswürdigkeit angezogen, ihn lieben und zu ihm sprechen: Zieh uns, wir wollen dir nacheilen; brächte uns der König in seine Gemächer, so würden wir uns nur mit dir freuen, dich dem Könige vorziehen." Seine selbstzuversichtliche Conjecturalkritik beschenkt uns mit erdichteten Wörtern wie 3, 10 אַהֲבִים Ebenholz, mit unglücklichen Stilproben wie 6, 12: שׂמתיני מרכבות בת עמינדב „du hast mich weichlich gemacht Tochter Amminadabs" und mit unerhörten Wortbedeutungen wie 8, 5 „dort wo dich deine Mutter verwundet hat", indem er meint, Sulamith sei von ihrer Mutter ihrer Liebe halber gezüchtigt worden. Dieses Hohelied ist freilich nicht von Salomo, aber auch nicht in der syrisch-macedonischen Zeit, sondern im 19. Jahrh. der gewöhnlichen Zeitrechnung in Breslau gedichtet.

Noch tiefer als das Hohelied hat Grätz das B. Koheleth 1871 herabgesetzt, in welchem er gleichfalls Gräcismen aufgespürt hat: der darin gegeißelte tyrannische König ist, wie er behauptet, Herodes der Große und die letzten drei Verse 12, 12 — 14 sind nicht sowol der Epilog dieses Buches als vielmehr des mit demselben geschlossenen hagiographischen Theils des Kanons. Freilich wenn dieser erst durch Beschluß der Conferenz in Jerusalem um 65 und der Synode in Jabne um 90 zu Stande gekommen ist und die Aufnahme des Koheleth und Hohenliedes nicht ohne Controverse durchdrang, so liegt es nahe, diese beiden Bücher für die jüngsten, nicht lange zuvor entstandenen zu halten. Der Sachverhalt ist dieser. Wir erfahren *Jadajim* III, 5. IV, 6 vgl. *Edujoth* V, 3., daß in dem Jahrzehnt vor der Katastrophe Jerusalems von den Schülern Hillels und Schammaï's gemeinsam der Rechtssatz ausgesprochen wurde, daß die heiligen Schriften כתבי קדש die Hände verunreinigen[1], daß aber die Frage, ob auch Koheleth inbegriffen sei, von der Schule Schammaï's verneint, von der Schule Hillels bejaht ward — vom Hohenlied ist hier keine Rede. Wir erfahren aber weiter, daß einige Jahrzehnte später mit Koheleth auch das Hohelied in die Controverse gezogen und in einer Versamlung von 72 Gesetzlehrern in Jabne jener Rechtssatz כתבי חקדש מטמאים את־הידים auf Koheleth und das Hohelied ausgedehnt wurde; R. Akiba (oder wer sonst) stellte denen, welche in Betreff des Hohenliedes schwankten, die Behauptung entgegen: „Die ganze Welt ist des Tages nicht werth

1) s. über den Sinn dieser auf Bewarung der h. Schrift vor Schädigung abzweckenden Maßregel meinen Aufsatz: „Das Hohelied verunreinigt die Hände" in Jahrg. 1854 der Luth. Zeitschrift.

gewesen, an welchem sie das Hohelied empfangen hat; denn alle Kethubim sind heilig, das Hohelied aber קדש קדשים." Grätz zieht daraus den Schluß, daß die Hagiographen erst um 65 für kanonisch erklärt und daß der Kanon derselben erst um 90 mit Hereinziehung des Koheleth und Hohenliedes endgültig festgestellt worden sei. Aber dieser Schluß beruht auf der falschen Voraussetzung, daß כתבי קדש ausschließlich von den Hagiographen gemeint sei, was ebenso irrig als daß ספרים die Propheten mit Ausschluß der Hagiographen bezeichne; כתבי הקדש ist unterschiedslose Bezeichnung aller kanonischen Bücher z. B. *Bathra* I, 6 und ebenso mit Ausnahme nur der Thora ספרים *Megilla* I, 8. III, 1. *Schabbath* 115b. Und er beruht auf Verkennung der Frage, um die es sich handelte: die Frage war nicht die ob Koheleth und Hoheslied aufgenommen werden sollten, sondern ob sie mit Recht aufgenommen seien und ihnen gleiche Heiligkeit wie den andern h. Schriften zukomme. Denn in *Bathra* 14b—15a (ohne Parallele im palästinischen Talmud) wird die Bereicherung des Kanons durch die Bb. Jesaia, Mischle, Hoheslied und Koheleth dem hizkianischen Collegium (Spr. 25, 1) zugeschrieben, also in die Zeit vor Entstehung der großen Synagoge zurückdatirt. Daß Philo das Hohelied nicht citirt, beweist nichts: er citirt überhaupt keine der fünf Megilloth. Josephus aber (*c. Ap.* I §. 8 vgl. Eus. *h. e.* III, 10), indem er 5 Bb. des mosaischen Gesetzes, 13 Bb. prophetischer Geschichte und Weissagung und 4 Bb. hymnisch-ethischen Inhalts zählt, meint mit diesen vier ohne Zweifel *Ψαλμοὶ Παροιμίαι Ἐκκλησιαστὴς Ἆσμα*, welche im alexandrinischen Kanon so neben einander stehen. Die Schrift gegen Apion ist freilich erst um das J. 100 geschrieben, aber Josephus spricht dort von einem Thatbestande, der seit Jahrhunderten feststehe. Hoheslied und Koheleth gehörten sowol bei Hellenisten als Palästinensern schon im 1. christlichen Jahrh. zu den h. Büchern, aber, wie jene talmudischen Erinnerungen zeigen, nicht unwidersprochen. Auch der alttest. Kanon hatte wie der neutestamentliche seine Antilegomenen. Sie waren es nicht wegen ihrer späten Entstehungszeit, sondern wegen ihres anscheinend der Offenbarungswahrheit und dem geistlichen Wesen der Offenbarungsreligion widerstreitenden Inhalts. Aehnliche Bedenken, obgleich nicht so stark und nachhaltig, waren auch bezüglich Mischle, Ester und Ezechiel laut geworden.

Die Geschichte der Auslegung findet man ausführlich beschrieben bei Christian D. Ginsburg, *The Song of Songs,* London 1857 (zu beziehen durch J. Fricke in Halle) und bei Zöckler, Das Hohelied in Lange's Bibelwerk 1868, in der anglo-americanischen Uebers. dieses Bibelwerks von Green, dem Bearbeiter des Hohenliedes, durch ein Verzeichnis der englischen Auslegungen und Uebersetzungen ergänzt. Einen Ueberblick über die Geschichte der jüdischen Ausleger insonderheit hat Zunz in der Vorrede zu Rebensteins (Bernsteins) Lied der Lieder 1834 gegeben. Ein noch vollständigeres Verzeichnis der jüdischen Commentare enthält Steinschneiders המזכיר (Hebr. Bibliographie 1869 S. 110 ff). Die Münchener kgl. Bibliothek enthält deren eine

beträchtliche Anzahl z. B. von Mose b. Tibbon, Schemarja, Immanuel Romi, Mose Calais (der zum Christentum übertrat). Mancherlei neue Beiträge zur Auslegungsgeschichte bietet unser Commentar. Keinem biblischen Buche hat übergeistliche Unwissenschaftlichkeit und ungeistliche Afterwissenschaftlichkeit so übel mitgespielt wie diesem. Luther sagt am Schlusse seiner Auslegung: *Quodsi erro, veniam meretur primus labor, nam aliorum cogitationes longe plus absurditatis habent.* Das Maculatur dieser Abgeschmacktheiten zu inventarisiren ist eine widerwärtige und im Grunde nutzlose Arbeit, von der wir uns entbinden.

AUSLEGUNG

DES LIEDES DER LIEDER.

Neige dich, HErr!
Nicht über die Erde trägt das Gefieder —
Steige hernieder, steige hernieder:
Oeffne den Mund zum Liede der Lieder.

Gustav Jahn.

Sofort der Titel des Buches bekennt, daß es ein zusammenhängendes Ganzes sei und Einem Verfasser zugehöre 1, 1: *Das Lied der Lieder, verfaßt von Salomo.* Die genitivische Verbindung שִׁיר הַשִּׁירִים kann nicht das aus einer Mehrzahl von Liedern bestehende Lied bed., so wenig als wir die Bibel Buch der Bücher nennend an die 24+27 kanonischen Bb. denken, aus denen sie besteht. Auch kann nicht „eines der Lieder Salomo's" gemeint sein; der Titel wie er lautet wäre dann die zur Vermeidung der gehäuften Genitive gewählte Umschreibung von שִׁיר שִׁירֵי שְׁלֹמֹה, aber „eines der Lieder" müßte vielmehr durch שִׁיר מִשִּׁירֵי ausgedrückt sein. Schon der Midrasch[1] erklärt richtig: חמשובח שבשירים המעולה שבשירים חמסולסל שבשירים d. h. das preiswürdigste, das vorzüglichste, das hochgeschätzteste unter den Liedern. Die Verbindung ist dem Sinne nach superlativisch (vgl. *ἄῤῥητα ἀῤῥήτων* bei Sophokles) und bed. dasjenige Lied, welches als solches die Lieder samt und sonders überragt, wie עֶבֶד עֲבָדִים Gen. 9, 25 ein Knecht heißt, welcher es mehr ist als sämtliche Knechte. Der Plural des zweiten Wortes ist für diesen superlat. Sinn unerläßlich (s. Dietrich, Abhandlungen zur hebr. Gramm. S. 12), der Art. aber nicht nöthig: er fehlt regelrecht da wo der complexe Begriff die Stelle des Prädicats Gen. 9, 25. Ex. 29, 37 oder des inneren Gliedes einer genit. Wortkette einnimmt Jer. 3, 19.; er fehlt aber auch sonst wie Ez. 16, 7 und in dem Ausruf des Predigers הֲבֵל הֲבָלִים Koh. 1, 2. 12, 8., indem der indeterminirte Plur. zwar nicht die Totalität, wol aber eine unbegrenzte Vielheit ausdrückt — hier war er nöthig, weil ein bestimmtes Lied, näml. das vorliegende, als Ausbund der Lieder bezeichnet werden soll. Der Relativsatz אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה geht nicht wie wenn es שִׁיר מֵהַשִּׁירִים hieße auf הַשִּׁירִים (Gr. Venet. *τῶν τοῦ*), sondern auf den Gesamtbegriff des ‚Lieds der Lieder'. Ein Relativsatz gleicher Formung und Beziehung findet sich 1 K. 4, 2: Das sind die Fürsten (obersten Beamten) אֲשֶׁר לוֹ welche ihm (Salomo) zugehörten. Die welche Salomo die Abfassung absprechen pflegen zu erkl.: Das Lied der Lieder welches S. gilt, auf ihn sich bezieht und verweisen als dieser Deutung günstig auf LXX B *ὅ ἐστι Σαλωμών*, was aber nur ein latenter Genitiv ist, wofür LXX A *τῷ Σ.*

1) s. Fürst, Der Kanon des Alten Test. (1868) S. 86.

Zwar kann ל den Betreff eines Schriftstücks einführen Jer. 23, 9., aber wenn das Schriftstück mit שיר, מזמור, מכתב u. dgl. näher bezeichnet wird, ist ל mit folg. Personnamen immer *Lamed auctoris,* der Betreff wird in diesem Falle wie z. B. Jes. 1, 1 vgl. 1 K. 5, 13 unzweideutiger mit על ausgedrückt. Wir werden uns überzeugen, daß die hier dramatisirte Geschichte oder, wie wir auch sagen können, die Fabel dieses Melodrama's und ihre Einkleidung durchaus den Charakterzügen, den Lieblingsneigungen, dem Gesichtskreise und der sonst bekannten schriftstellerischen Weise Salomo's entspricht. Wir dürfen sogar annehmen, daß die Ueberschrift vom Verf. und also von Salomo selbst beigeschrieben ist. Denn in der Aufschrift der Sprüche wird er בן־דוד מלך ישראל zubenannt und ähnlich in Koheleth. Der ihn aber schlechtweg Salomo nennt, ist doch am wahrscheinlichsten er selber. Dagegen daß der Titel vom Verf. selbst ist spricht auch nicht dies, daß er statt des überall im Buche gebrauchten שׁ die vollere Form אשׁר bietet. Es hat dies gleichen Grund wie daß Jeremia in seinen Weissagungen immer אשׁר, in den Klageliedern aber שׁ wechselnd mit אשׁר gebraucht. Dieses urspr. demonstrative שׁ ist altcanaanäisch, wie das auf halbem Wege zu אשׁר begriffene phönizische אש zeigt.[1] Im B. der Richter erscheint es als nordpalästinischer Provincialismus, der Prosa der vorexilischen Buchsprache ist es im Uebrigen fremd,[2] das vorexilische שׁיר und die vorexilische קינה aber (vgl. auch Iob 19, 29) bedienen sich seiner als Zierrat. In der nachexilischen Buchsprache tritt es in Poesie (Ps. 122, 3 und weiter) und in Prosa (1 Chr. 5, 20. 27, 27) auf; in Koheleth ist es schon ein Bestandtheil des in vollem Werden begriffenen Rabbinismus. In einem vorexilischen Buchtitel läßt sich also שׁ für אשׁר nicht erwarten. Dagegen ist es im Liede selbst kein Anzeichen nachexilischer Abfassung, wie Grätz meint. Die Sprach- und Literaturgeschichte widerlegt dies.

Erster Akt.

Der Liebenden gegenseitiges Entbrennen.

I, 2—II, 7.

Des ersten Aktes erste Scene I, 2—8.

Es beginnt nun der 1. Akt des Melodrams, welcher das werdende Liebesverhältnis in der Glut der ersten Liebe darstellt. Unverkennbar geben sich 1, 5—6 als Worte Sulamiths. Hier redet Eine von sich

---

1) Dabei wird vorausgesetzt, daß אשׁר eine Pronominalwurzelgruppe, etwa s. v. a. אֶשֶׁל; Fleischer dagegen sieht in אשׁר ein urspr. Substantiv אֲתַר = إِثْر, assyr. *asar* Spur, Ort, wie das Volk sagt: Der Mann wo (für: welcher) gesagt hat.

2) Wir lassen dabei Gen. 6, 3 außer Betracht. Ist dort בשגם zu lesen, so steckt auch darin das pronominale שׁ wie in dem alten Eigennamen מִישָׁאֵל (wer ist was Gott?).

durchweg in der Einzahl. In v. 2—4 aber reden Eine und Mehrere zusammen. Ewald gibt auch v. 2—4 Sulamith als Worte von ihrem Schäfer und an ihn in den Mund. Sie sagt: „Zieh mich dir nach, so wolln wir laufen", indem sie wünscht, von ihm aus Salomo's Hofburg fortgeholt zu werden. Aber wie paßt auf den Schäfer das Lob: „eine ausgegossene Salbe ist dein Name", wobei man sich für Salomo an 1 K. 5, 11 וירתי שמו בכל־הגוים erinnert? Wie könnte Sulamith zu dem Schäfer sagen: „Jungfrauen lieben dich" und sich mit andern Jungfrauen zusammenfassend dem Schäfer sagen: „wir wollen jubeln und uns freuen deiner", wozu Ew. bemerkt: Es ist als ob sie etwas zurückhielte, sich allein zu nennen. Wie widerspricht dies doch der Psychologie der auf Ehe abzielenden Liebe! Diese Liebe ist eifersüchtig und zieht Rivalen, wenn sie nicht ohnehin solche hat, nicht bei Haaren herbei. Nein, in v. 2—4 reden die welche Sulamith v. 5 anredet, die Töchter Jerusalems. Der Gefeierte ist Salomo. Die Frauen des Palastes sind bei Tafel (s. v. 12) und Salomo, nach welchem sie, die in diese ihr fremde Pracht hineinversetzt ist, sehnend fragt (v. 7), ist vorerst noch nicht anwesend. Die zwei pentastichischen Strophen v. 2—4 sind ein Skolion, das Tischlied der Frauen; die anhebende Solostimme geht beidemal in Chorgesang über.

Man sieht sofort aus den Worten, mit denen eine Solostimme die 1. Str. anhebt: *Er küsse mich mit Küssen seines Mundes,* daß die hier redet nur Eine von Vielen ist, unter die sich Salomo's Küsse vertheilen; denn מִן ist das partitive wie z. B. Ex. 16, 27 (vgl. Jer. 48, 32 und dazu die Grundstelle Jes. 16, 9) mit der unterliegenden RA נָשַׁק נְשִׁיקָה *osculum osculari = figere, jungere, dare* — נשׁק bed. eig. aneinander- und zusammenfügen, insbesondere Mund und Mund, פִּידוּ ist die sowol in Prosa als Poesie übliche und hier des Rhythmus halber bevorzugte Nebenform von פִּיו. Böttch. will mit Hitz. יַשְׁקֵנִי lesen, aber ‚mit Küssen tränken' ist ein Ausdruck ohne Beleg, welcher Gier an die Stelle des Begehrens setzt. In Zeile 2 springt die Aussage in Anrede um: *Denn lieblicher ist deine Minn' als Wein.* LXX übers. דדיך hier wie v. 4 *οἱ μαστοί σου*, indem sie, das Wort so defektiv geschrieben, wie im überlieferten Texte, vor sich habend, דָּדֶיךָ liest. Gesetzt auch daß sich das dualische דַּדַּיִם oder das dualisch gedachte דַּדִּים gleich dem griech. *μαστοί* (Apok. 1, 13[1]) von der Brust des Mannes sagen ließe (wofür Jes. 32, 12 Trg. kein zureichender Beleg), so gibt dies doch einen in Frauenmund unziemlichen und auch an sich abgeschmackten Lobspruch. Dagegen aber daß nicht etwa דֹדֶיךָ zu lesen sei (denn lieblicher — so sagt er zu mir — sind u. s. w.) verweist R. Ismael den fragenden R. Akiba *Aboda zara* 29[b] mit Recht auf das folg. שמניך, welches auch für דדיך das Masc. fordere. Richtig Gr. Venet. *οἱ σοὶ ἔρωτες*, denn דּוֹדִים verhält sich zu אַהֲבָה ungef. wie *ἔρως* zu *ἀγάπη*, Minne zu Liebe. Es ist ein Plur. wie חַיִּים, welcher obgleich das Wort Pluraletantum doch mit dem Plur. des Präd. verbunden wird: die Minne zerlegt sich für die Vor-

1) s. darüber meine Handschriftlichen Funde. Heft 2 (1862) S. V.

stellung in das viele Minnigliche, dessen harmonische Einheit sie ist und worin sie sich bei gleicher Grundstimmung mannigfach bethätigt. Der Verbalstamm דוד ist ein verkürzter Reduplicativstamm (Ew. §. 118, 1); die Wurzel דו scheint ‚stoßweise bewegen' (s. zu Ps. 42, 5), von Flüssigem: ‚in Wallen versetzen' zu bed., worauf auch das dunkelvocalige דּוּד Kochtopf zurückgeht.[1] Es ist ebenderselbe Verbalstamm, von welchem דּוֹד der Geminnte und der Name der Gründerin Karthago's דִּידוֹ (= דִּידוֹן) Minna herkommt. Das Adj. טוֹב erscheint hier und 3ª zweimal in seiner nächsten sinnlichen Grundbed., wonach es das dem Geschmacke und (so bes. im Arabischen) dem Geruche Angenehme bez. Sowol diese Vergleichung *suaves prae vino* als was in Zeile 3 folgt v. 3: *Dem Geruche sind deine Salben lieblich* weist darauf hin, daß da wo dieser Gesang erschallt Wein kredenzt wird und Arome duften; aber die Liebe des Gastgebers geht den hier Singenden über alles. Man behauptet, רֵיחַ bedeute das Duften und nicht das Riechen. Deshalb erklären Hgst. Hahn Hölem. Zöckl.: von Geruch sind deine Salben lieblich. Nun kann zwar טוב לריח nach Jos. 22, 10. Iob 32, 4. 1 K. 10, 23 ‚gut an (von) Geruch' bed., aber das Wort mit ל der Beziehung steht in solchen Fällen naturgemäß hinter dem, welchem es nähere Beziehung gibt, nicht wie hier vorn im Satze. Deshalb Hgst.: *ad odorem unguentorum tuorum quod attinet bonus est,* aber solche Hervorhebung des Subj. und Attraktion (vgl. 1 S. 2, 4ª. Iob 15, 20) schließen sich aus, die Accentuation stellt לריח wolbedacht außer genitivischer Verbindung. Freilich bed. רֵיחַ wie ريح sonst *odor* und das *Hi.* הֵרִיחַ (ارﺍح) *odorari,* aber warum sollte ריח nicht auch in der Bed. *odoratus* gebraucht werden können, da im nachbibl. Hebräisch חוּשׁ הריח der Geruchssinn heißt und auch im Deutschen ‚riechen' sowol duften als den Duft wahrnehmen bed.? Wir erkl. nach Gen. 2, 9., wo ל den Gesichtssinn einführt wie hier den Geruchssinn. Zöckl. u. A. wenden ein, daß man dann לָרֵיחַ erwarte; aber der Art. fehlt auch Gen. 2, 9 vgl. 3, 6 und war, zumal in poetischer Rede, nicht nöthig. Das Verh. dieser zum Art. ist ein ähnliches wie zu אשׁר, welches wo immer thunlich weggelassen wird. So in Z. 4: *Eine ausgeschüttete Salbe ist dein Name.* Mit שְׁמָנֶיךָ Z. 3 sind die Spezereien gemeint, von denen der Palast duftet, deren Duft aber, wie nun Z. 4 sagt, überboten wird durch den Duft seines Namens. שֵׁם und שֶׁמֶן alliteriren, wodurch die Vergleichung beider nahe gelegt wird Koh. 7, 1. Beide sind sonst Masculina, aber eher als das so häufige und durchgängig männliche שֵׁם (obgleich dessen Plur. שֵׁמוֹת lautet, vgl. aber אָבוֹת) eignet sich שׁמן als Femin. gebraucht zu werden, obschon ein gleichartiges Beispiel fehlt (vgl. דְּבַשׁ, מֹר, נֹפֶת,

1) Doch fragt sichs ob דד lieben und דד Brust (arab. ثَدْى mit einem Verbum ثَدِيَ durchfeuchtet s.) nicht ihrer nächsten Entstehung nach solche Gefühls- Lall- oder Kosewörter sind wie دَدَ Spiel (auch دَدَدَ das einzige aus drei gleichen Buchstaben bestehende arab. Wort), vgl. franz. *dada* Steckenpferd.

קָמָה u. dgl., welche constant Masculina). Ew. faßt deshalb שמן תורק als den Eigennamen selber: „Für sie ist und heißt er O süßer Salbenduft" und Böttch. sieht in תּוּרַק ein Subst. in der Bed. ‚Gesprenge', aber ein Name wie ‚Rosenöl' würde kenntlicher geformt sein, und eine Nominalform תורק ist im Hebr. wenigstens ohne Beispiel (denn weder תּוּגָה noch תּוּבַל in dem Namen Tubal-Kains sind gleichartig) — Fürst dichtet sogar eine palästinische ölreiche Landschaft *Turak*, ‚türkisches' Rosenöl empföhle sich dagegen wenigstens durch den Vorzug der Existenz. Minder gewagt ist es gewiß, שמן hier ausnahmsweise als Femin. behandelt zu sehen, also nicht: *ut unguentum nomen tuum effunditur*, was ohnehin unpassend, da man einen Namen nicht ausleert oder ausgießt, sondern: *unguentum quod effunditur* (Hgst. Hahn u. A.) eine Salbe welche ihrem Verschlusse entnommen wird und weithin duftet ist dein Name. Absichtlich ist das unfeine שמן מוּרָק vermieden, die althebr. Sprache ist nicht *φιλομέτοχος* (participliebend) und überdies klänge מורק garstig mit מרק abreiben, abspülen zus. Auch שֶׁמֶן יוּרַק ist viell. absichtlich wegen des Zusammenstoßes der weichen Laute *n* und *j* vermieden. Der Name שֵׁם hat seinen Namen vom V. שָׁמָה hoch, hervorragend, kenntlich s., wovon auch der Himmel seinen Namen hat (s. zu Ps. 8, 2). Jener Huldreiz (Z. 2. 3) und diese Glorie (Z. 4) machen ihn, den Gepriesenen, zu einem Gegenstand allgemeiner Liebe Z. 5 v. 3^{b}: *Darum lieben Jungfrauen dich.* Dieses עַל־כֵּן erinnert an Ps. 45. עֲלָמוֹת (Sing. עַלְמָה Jes. 7, 14) v. עָלַם غَلِمَ *pubescere* sind Mädchen im Stande der Entwickelungsreife. Die intrans. Form אָהֲבוּךָ mit transitiver Bed. deutet auf Bethätigung eines Pathos. Das Perf. ist nicht *dilexerunt* zu übers., sondern nach Ges. § 126, 3 zu beurtheilen: sie haben dich liebgewonnen (= lieben dich), wie das *ἠγάπησάν σε* der griechischen Uebersetzer zu verstehn ist. Die Singenden selbst sind der Thatbeweis für dieses אהבוך. Hier ist das erste Pentastich des Tischgesangs zu Ende. Die mystische Deutung faßt ihn als Lied des Lobpreises und der Liebessehnsucht, welches Christus dem Könige, dem Schönsten der Menschenkinder, von der sein eigen gewordenen Gemeinde gesungen wird. Das Targum denkt bei Z. 1 an das פה אל־פה im Verkehre Gottes mit Mose. Göttliche Liebesbezeugung wird auch sonst als Kuß gedacht; den sanftesten Tod nennt das nachbibl. Hebräisch den Tod בנשיקה d. h. wobei Gott die Seele wegküßt.

Auch das zweite Pentastich beginnt mit einer Solostimme 4^{a}: *Zeuch mich, so wolln dir nach wir eilen.* Alle neueren Ausll. (ausgen. Böttch.) übers. wie Lth.: Zeuch mich dir nach, so laufen wir. So auch das Trg., aber schwankend: *Trahe nos post te et curremus post viam bonitatis tuae.* Aber die Accentuation, welche dem מָשְׁכֵנִי *Tifcha* gibt, interpungirt so wie auch in Peschitto und Vulg. interpungirt ist und auch von den Griechen (ausgen. nur etwa Quinta) construirt wird: Ziehe mich, so wolln wir dir folgend laufen (s. Dachselt, *Biblia Accentuata p.* 983 *s.*). In der That bedarf משכני keiner Ergänzung: es gibt schon für sich allein den Sinn des zu oder an sich Ziehens, das

entsprechende مسك bed. *prehendere prehensumque tenere,* die Wurzel ist מש *palpare, contrectare.* Es kommt auch anderwärts in geistlichem Zusammenhange vor als Ausdruck des sanften Zuges sich selbst entgegenbringender Liebe Hos. 11, 4. Jer. 31, 3 vgl. ἑλκύειν Joh. 6, 44. 12, 32. Verbindet man אֲחֲרֶיךָ mit מְשָׁכֵנִי, so gewinnt es den Anschein, als ob es einer gewissen Gewaltsamkeit bedürfe, um die Gezogene von der Stelle zu bringen; verbindet man es mit נָרוּצָה, so bestimmt es das durch den Cohortativ ausgedrückte Laufenwollen näher als ein solches williger Folgeleistung oder Nachfolge. Der ganze Chor bekennt, die Solostimme fortsetzend, daß es nur eines erkiesenden Zuges, einer richtunggebenden Erfassung bedarf, um sie, die hier Redenden, zu eilfertigen Nachfolgerinnen des Gefeierten zu machen. Im Folgenden wiederholt sich dieser Wechsel des *solo* und *unisono* 4[b]: *Hat mich eingeführt der König in seine Gemächer, so werden wir frohlocken und uns freuen deiner, werden preisen deine Minne mehr denn Wein! Aufrichtig haben sie dich lieb.* Der Cohortativ נרוצה war *apodosis imperativi,* die Cohortative hier sind *apodosis perfecti hypothetici.* ‚Gesetzt daß dies geschehen' wird öfter durch das Perf. ausgedrückt Ps. 57, 7. Spr. 22, 29. 25, 16., ‚gesetzt daß dies geschieht' durch das Fut. Iob 20, 24. Ew. § 357[b]. חֲדָרִים sind *interiora domus;* das Stammwort חָדַר bed., wie خدر zeigt, sich zurückziehen, verbergen: das חדר des Zeltes ist der durch einen Vorhang gegen den Vorderraum abgesperrte Hintergrund. Die Singenden befinden sich zur Zeit nicht in diesen innersten Räumen. Bringt aber der König eine von ihnen dahinein (הֵבִיא v. בוֹא *introire* mit *acc. loci*), dann — sagen sie alle — werden wir jubeln und uns freuen deiner. Die Cohortative werden besser durch Futt. als durch Conjunctive der Selbstermunterung (*exultemus*) übers.; sie besagen wie häufig nicht was sie dann thun wollen, sondern was sie dann aus innerem Drange mit Herzenslust thun werden. Die Begriffsfolge גיל, שׂמח ist keine *climax descendens,* sondern wie Ps. 118, 24 u. ö. ein Fortschritt vom Aeußern zum Innern, von dem Jubel, der auch geheuchelt sein kann, zur Freude des Herzens, die ihm Wahrheit gibt; denn שָׂמַח سمح, seiner Wurzelbed. nach geglättet, entrunzelt s., *to be glad*[1] bed. freudige, heitere, willfährige Stimmung und גִּיל, verw. חִיל sich wenden (winden), kreisen, bed. wonniges Gebaren. Die Präp. ב bei Vv. der Freude bez. den Gegenstand, ob dessen und an dem man Freude hat. Dann, wenn sie in die nächste Nähe des Königs zugelassen, werden sie rühmen seine Minne mehr denn Wein; זָכַר bed. fixiren, näml. im Gedächtnis, *Hi.* in Erinnerung bringen, häufig: in rühmender Weise und geradezu s. v. a. feiern *celebrare* z. B. Ps. 45, 18. Der Wein repräsentirt des Königs Gaben im Unterschiede von seiner Person. Daß er in inniger Liebe ihnen sich selbst gibt, geht ihnen über Alles was er ihnen sonst gibt. Denn, wie die Schlußzeile sagt, „aufrichtig lieben sie dich", näml. die dich lieben d. i. aus geradem

1) s. Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien (1873) S. 99 f.

Herzen, welches nichts außer und neben dir sucht, und geraden Sinnes, welcher dich will und nichts was nicht du selbst bist. Hlgst. Zöckl. u. A. übers.: Mit Recht lieben sie dich. Aber das Pluralet. מֵישָׁרִים (v. מֵישָׁר, wofür der Sing. מִישׁוֹר vorkommt) ist ein ethischer Begriff Spr. 1, 3 und bed. nicht das Recht des Motivs, sondern die Richtigkeit des Wortes, Sinnes und Handelns Spr. 23, 16. Ps. 17, 2. 58, 2., also nicht *jure* sondern *recte, sincere, candide.* Falsch fassen Hgst. Thrupp. u. A. מֵישָׁרִים wie LXX A. S. Th. Trg. Hier. Venet. Lth. als Subj.: Rechtschaffenheiten = Rechtschaffene. Die Behauptung Hengstenbergs, daß מֵישָׁרִים nie adverbialisch vorkomme, widerlegt sich durch einen Blick auf Ps. 58, 2. 75, 3., und umgekehrt findet sich keine Stelle, in der es als *abstr. pro concreto* gebraucht wäre. Es ist hier wie anderwärts adv. Acc., wofür auch בְּמֵישָׁרִים gesagt sein könnte. Das zweite Pentastich schließt ähnlich wie das erste, welches auch in אֲהֵבוּךָ endete. Was dort von diesem Könige gesagt wird, daß die Jungfrauen ihn lieben, wird hier noch mehr verallgemeinert; denn *diligunt te* ist s. v. a. *diligeris,* vgl. 8, 1. 7. Hiermit ist das Tischlied zu Ende. Es ist erotisch und doch so keusch und zart; es ist sinnlich und doch so ethisch, daß uns wirklich wie ein mystisches Helldunkel sofort hier auf der Schwelle umfängt. Wie erklärt es sich aber, daß Salomo, welcher Spr. 27, 2 sagt: יְהַלֶּלְךָ זָר וְלֹא פִיךָ, dieses sein Hoheslied mit einem Lobgesang auf sich selbst beginnen läßt? Es erklärt sich daraus, daß er hier ein Erlebnis besingt, welches den glücklichen Anfängen seines Königtums angehört und für ihn dergestalt, obwol unvergeßlich, der Vergangenheit verfallen ist, daß der er war und der er jetzt ist fast wie zwei Personen auseinander fallen.

Nach diesem Chorgesang ergreift nun Sulamith das Wort, welche den Singenden nicht ohne von ihren neugierigen Blicken als ein sonderbarer unebenbürtiger Gast gemustert zu werden zugehört hat v. 5: *Schwarz bin ich, doch zierlich, Töchter Jerusalems, wie die Zelte Kedars, wie die Teppiche Salomo's.* Daraus daß sie die Frauen des Palastes בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם (*Keri:* יְרוּשָׁלִַם, ein *du. fractus* d. i. durch inneren Umlaut gebildet wie עֶפְרַיִן für עֶפְרוֹן 2 Chr. 13, 19 und das chald. שֶׁמְרַיִן für שֹׁמְרוֹן) anredet, ist zu schließen, daß sie, die jetzt nach Jerusalem versetzte, anderwärts herkommt: sie ist, wie sich weiterhin zeigen wird, aus Untergaliläa, und es darf im Interesse der mystischen Deutung bemerkt werden, daß auch die Kirche und namentlich ihre Erstlingsgemeinde gemäß der Weissagung Jes. 8, 23 eine Galiläerin ist, denn Nazaret und Kapernaum sind ihre Ausgangsstätten, und wenn Sulamith ein dichterisch-mystisches Maschal oder Emblem ist, so stellt sie die in die Gemeinschaft Salomo's, d. i. des Sohnes Davids, und der Töchter Jerusalems, d. i. der bereits messiasgläubigen Gemeinde, dereinst eintretende Synagoge dar. Doch befassen wir uns hier vorzugsweise mit dem nächsten Sinn, in welchem Salomo Selbsterlebtes erzählt. Sulamith, die geringschätzig Betrachtete, kann sich nicht so schönen aus Weiß und Roth gemischten Teints wie diejenigen rühmen, die so eben gesungen, wie selig es sei, von diesem Könige geliebt zu werden. Aber so häßlich ist sie doch auch nicht, daß sie nicht zu lieben wagen und geliebt

zu werden hoffen könnte: שְׁחוֹרָה אֲנִי וְנָאוָה. Es spricht Selbstdemütigung ohne Selbstwegwerfung aus diesen Worten. Sie nennt sich schwarz, obwol sie nicht so tief und unabänderlich schwarz ist wie eine Cuschitin Jer. 13, 23. Das V. שָׁחַר hat den allgem. Grundbegriff des Dunkelns und bed. nicht nothwendig Rußschwärze (neuarab. شحور Ruß), sondern mehr oder weniger tiefes Dunkel wie שַׁחַר der Name der Morgenröthe oder vielmehr des Morgengrauens zeigt, denn سَحَر[1] bed. dieses im Untersch. von فَجْر dem Morgenroth (s. zu Jes. 14, 12. 47, 11). Sie redet von sich wie eine Beduinin, die sich selbst als سَوْداء schwarz erscheint und die Städterinnen حواريّات (*cute candidas*) nennt.[2] Das ו haben wir mit ‚doch' übers.: es verknüpft Entgegengesetztes, was dennoch beisammen ist. נָאוָה ist Fem. des Adj. נָאוֶה = נַאֲוִי = נַאֲוִי, welches ebenso mittelst Verdoppelung des 3. Stammbuchstaben von נָאָה = נָאַו, נָאַי (fernhin tendiren, abzwecken; zweckentsprechend, angemessen, geziemend, hübsch s.) gebildet ist wie z. B. רַעֲנָן saftig grün und שַׁאֲנָן wolgemut. Die beiden Vergleichungen laufen dem *nigra et bella* parallel: sie gleicht einerseits den Zelten Kedars, andererseits den Teppichen Salomo's. אֹהֶל (v. אָהַל sich wohin gewöhnen) bed. urspr. im Allgem. die Wohnstatt wie בַּיִת den Ort wo man nächtigt; diese zwei Wörter wechseln: אֹהֶל ist das Haus des Wanderhirten und בַּיִת ist das Zelt des Seßhaften. קֵדָר (mit Vorton-*Zere* wie שֵׂכָר עֵנָב wahrsch. v. قدر vermögen, mächtig s., hebräisch gedacht, wie Theodoret erkl. und Symm. sogar übers.: σκοτασμός v. קָדַר *atrum esse*) ist der Name eines nordarabischen Ismaelitenstammes Gen. 25, 13., den Plinius noch kennt (*Cedraei* in dessen *hist. nat. V, 11*), der aber schon in der Anfangszeit des Islam verschwunden war; der Karäer Jefeth sagt dafür قُرَيْش, indem er den mächtigen Araberstamm substituirt, aus welchem Muhammed hervorgegangen, und bem. richtig: „sie vergleicht ihre Hautfarbe mit der Schwärze der Haarzelte der Koreischiten" — noch heute nennt der Beduine sein Zelt das Haar-Haus (*bêt wabar* oder nach jüngerem Ausdruck *bêt śa'r* בֵּית שֵׂעָר), denn die Zelte sind aus Ziegenhaardecken verfertigt und die Ziegen sind dort zu Lande meist schwärzlich oder graulich. Einerseits dunkelfarbig wie diese Zelte der Kedarener, darf sie sich doch andererseits an schmuckem Aussehn den יְרִיעוֹת שְׁלֹמֹה vergleichen. Man wird dabei an ein Lust- oder Pavillonzelt des Königs zu denken haben; *pavillon* (erweicht aus *papilio*) ist ein dem fliegenden

1) Nach unwahrscheinlicher Etymologie der Araber von سحر wenden, abkehren *the departure of the night* (Lane). Auch der Zauber scheint سِحْر als *nigromantia* (mittelalterlich verderbt aus *nekromantia*) schwarze Kunst zu heißen.

2) Die Huri (Paradiesesjungfrau) heißt so (حورِيّة, *adj. relat.* von حَوْراء) wegen des schwarzen Augensterns in großem weißem Felde.

Schmetterling ähnlich ausgespanntes Lustzelt. Zwar könnte יריעות auch Vorhänge zur Zimmerabgrenzung bed., aber beim Stiftszelt und Tempel wenigstens heißen die das Allerheiligste und Heilige scheidenden Vorhänge nicht יריעה, sondern פָּרֹכֶת und מָסָךְ, und wie beim Stiftszelt so überall sonst ist יריעות (v. יָרַע zittern, sich hin und herbewegen) Name der Tücher oder Teppiche, welche die Zeltwandung bilden Jes. 54, 2., der Zeltdecken, welche in Parallele mit den Zelten selber als Bekleidung des Gerüstes dieser genannt werden Hab. 3, 7. Jer. 4, 20. 10, 20. 49, 29. Solche Zeltbehänge werden also auch hier gemeint sein, kostbare wie die Ex. c. 26 und 36 beschriebenen und wie die welche vor dem Tempelbau den Zelttempel auf Zion 2 S. 7, 2 vgl. 1 Chr. 17, 1 bildeten; besonders hochgeschätzt waren im Altertum die ägyptischen.[1] Nun erklärt Sulamith denen die sie mit so neugieriger Verwunderung ansehn, woher ihre dunkle Farbe komme 6ª: *Sehet mich nicht an, daß ich schwärzlich bin, daß mich angeglüht die Sonne.* Wenn es hieße אַל־תִּרְאוּ (תִּרְאֶינָה) בִּי, so würde dies bed.: Besehet mich nicht, gaffet mich nicht an. Aber אַל־תִּרְאֻנִי mit folg. שׁ (sonst כִּי) will sagen: Sehet mich nicht darauf hin an daß ich schwärzlich (*subnigra*) bin; das zweite שׁ läßt sich als dem ersten coordinirt (daß . . daß) oder begründend und zwar objektiv begründend (denn) fassen; wir ziehen mit Böttch. das Erstere vor, weil im anderen Falle die Wortstellung שׁהשׁמשׁ zu erwarten war. Das Quinqueliterum שְׁחַרְחֹרֶת bed. im Untersch. von שָׁחוֹר das was hin und wieder schwarz und also nicht durchaus schwarz ist; diese Form als Farbenbenennung ist verkleinernd, kann aber indem sie *id quod passim est* bed., wenn der Ton auf *passim* im Untersch. von *raro* liegt, auch vergrößernd sein wie in יְפֵיפָה, הֲפַכְפַּךְ, עֲקַלְקַל, פְּתַלְתֹּל. Sie sollen es nicht verwunderlich finden, daß sie schwärzlich ist, daß sie (wie bei Theokrit X, 26 die Syrerin Bombyke) *ἁλιόκαυστος* ist. Die LXX übers. *παρέβλεψέ* (Symm. angeblich: *παρενέβλεψέ*) *με ὁ ἥλιος* die Sonne hat mich von der Seite angesehen. Aber warum nur von der Seite? Besser Venet. *κατεῖδέ με*, aber das ist zu wenig: das Ansehn ist als sengendes gedacht, wonach Aq. *συνέκαυσέ με* sie hat mich verbrannt und Thod. *περιέφρυξέ με* sie hat mich über und über versengt. שָׁזַף bed. hier nicht sowol *adspicere* Iob 3, 9. 41, 10 als *adurere;* das Ansehen selbst ist in שׁזף (verw. שָׁדַף, arab. سدف wov. اسدف schwarz, vgl. דָּעַךְ u. זָעַךְ Iob 17, 1) als ein Anglühen gedacht, indem die Strahlen des Auges, wenn sie etwas fixiren, sich wie in einen Brennpunkt sammeln. Uebrigens gibt die Schrift wie der Morgenröthe Wimpern, so der Sonne Augen 2 S. 12, 11., sie ist selbst wie das Auge des Himmels.[2] Feinsinnig läßt der D. Sulamith die Sonne weiblich ansehen. Ihr Name ist im Arab. und Altgerm. Femininum, im Hebr. und Aram. meist Masc. Frau Sonne, sagt sie gleichsam, hat ihr diese Schwärzung

1) s. Wetzstein zu Jesaia (1869) S. 698.

2) Sie ist nach indischer Vorstellung das Auge Varuna's (Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 53); das Auge (auch nach Plato *ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων*) gilt als von der Sonne genommen und, wenn der Mensch stirbt, zur Sonne zurückgehend (Muir in *Asiatic Journal* 1865 p. 294 s. 309).

angethan. Sie sagt nun, wie es gekommen, daß sie so sonnverbrannt ist 6b: *Meiner Mutter Söhne haben mir gezürnt, mich gesetzt zur Hüterin der Weinberge — meinen eignen Weinberg hab' ich nicht gehütet.* Wenn בְּנֵי אִמִּי das Parallelwort für אַחַי ist, so decken sich beide z. B. Gen. 27, 29.; wenn בן אמי als Appos. neben אָחִי steht wie Dt. 13, 7., so verschärft es den Begriff des leiblichen Bruders; wenn aber בני אמי so für sich allein steht, so bez. es nach Lev. 18, 9 einseitige Geschwisterschaft, so wie ‚Weib des Vaters' in der Sprache des A. T. und auch 1 Cor. 5, 1 Bez. der Stiefmutter ist. Des Vaters Sulamiths geschieht nirgends Erwähnung, überall wie hier nur ihrer Mutter 3, 4. 8, 2. 6, 9.; auch diese wird nur genannt, ohne selbstredend aufzutreten. Man wird veranlaßt sich vorzustellen, daß der leibliche Vater Sulamiths hinweggestorben und daß ihre Mutter sich wieder verheiratet hat; die Söhne aus zweiter Ehe sind es, welche in dem Hause der wiederverheirateten oder wieder verheiratet gewesenen Mutter das große Wort führen. Diese Brüder Sulamiths erscheinen gegen Ende des Melodrams als gestrenge Schirmvögte der jungfräulichen Schwester; man wird also anzunehmen haben, daß ihr erwähntes Zürnen von Eifer für die Makellosigkeit der Schwester und der Familie, daß es von dem Streben ausging, das flatterhafte oder träumerische Kind an nutzbringende Thätigkeit zu gewöhnen, aber nicht ohne Beimischung stiefbrüderlicher Herbigkeit. Die Form נֶחֱרוּ leiten Ew. §. 193c und Olsh. S. 593 von חָרַר ab, dessen *Ni.* entw. נָחַר oder נִחַר (= נִחְרַר) lautet Ges. § 68 Anm. 5., aber der Plur. dieses נִחַר müßte regelrecht mit recompensativer Verdoppelung נֶחֱרוּ lauten (vgl. jedoch נֶחֱלוּ *profanantur* Ez. 7, 24) und, was entscheidender, dieses נִחַר v. חָרַר drückt überall sonst andere Glut als Zornesglut aus Böttch. § 1060 (2, 379). Vom Entbrennen des Zorns ist חָרָה üblich und daß נֶחֱרוּ (v. נָחְרָה = נִחְרָה) Nebenform zu נֶחֱרוּ sein kann, zeigt z. B. der Wechsel von אֶחֱרוּ mit אֶחֱלוּ; der Form נֶחֱרוּ wie נֶחֱלוּ Am. 6, 6 widerstrebte das Zusammentreffen des ח mit dem halbgutturalen ר. נֶחֱרָה (hier ganz so wie Jes. 41, 11. 45, 24) bed. der urspr. Medialbed. des *Ni.* gemäß innerlich entbrennen *ἀναφλέγεσθαι* = *ὀργίζεσθαι*. Die Rede Sulamiths besteht absichtlich aus nebeneinander gestellten Sätzen mit Perfekten: sie spricht kindlich naiv und nicht wie ein Buch; in Buchsprache würde יֶרְשְׁמוּנִי statt שָׂמֻנִי zu sagen sein. Daß sie aber נֹטֵרָה (v. נטר √ טר = *τηρεῖν*, vgl. Trg. Gen. 37, 11 mit Lc. 2, 51) und nicht נֹצֵרָה sagt, wie man nach Spr. 27, 18 und nach der Benennung des Thurms zum Herdenschutz mit מִגְדַּל נוֹצְרִים 2 K. 17, 9 in Judäa zu sagen pflegte, bekundet die Galiläerin, deren Mundart aramaisirend und, so zu sagen, platthebräisch ist, wie das Niedersächsische plattdeutsch. Von den drei Formen des Particips נְטֻרָה, נוֹטֵרָה, נֹטֵרָה lesen wir hier die gern substantivisch gebrauchte mittlere (Ew. § 188b), aber mit Verbalrection; das tongedehnte *ē* (Grundform *nâtir*) ist als Vorton beibehalten. Der Plur. אֶת־חַבְּרָמִים fordert nicht daß sie mehrere Weinberge zu hüten hatte, es ist der Plur. der Kategorie mit dem gattungsbegrifflichen Art., *custodiens vineas* ist eine Weinbergshüterin. Aber was für ein Weinberg oder besser Weingarten ist denn der, den

sie כַּרְמִי שֶׁלִּי nennt d. i. *meam ipsius vineam?* Die persönliche Zugehörigkeit ist doppelt ausgedrückt: שֶׁלִּי verhält sich zu כַּרְמִי als näher bestimmende Apposition: meinen Weingarten, den mir gehörigen (s. Fr. Philippi, Status constr. S. 112—116). Ohne Zweifel bezieht sich das Bild auf ihr ihrem Ich zur Hut befohlenes Selbst: Weingärten hat sie gehütet, ihren eignen Weingarten d. i. ihre eigne Person hat sie nicht gehütet. Deutet sie damit an, daß sie sich mit allem was sie ist und hat an Salomo verloren? So erklärte ich früher (1851), aber sie will ja begründen, weshalb sie so sonngebräunt ist. Sie wird also in dieser verblümten Weise sagen wollen, daß sie als Weinbergshüterin ihre Person weder hüten gekonnt noch hüten gewollt hat. In diesem Zus. gibt sich כרמי, welches keinesfalls s. v. a. farbloses *memet ipsam* ist, als Bild der Person in der Aeußerlichkeit und zwar der frischen, blühenden, reizenden Aeußerlichkeit ihrer Erscheinung, wozu sich gerade כֶּרֶם eignete, da sich mit dieser Bezeichnung der Rebenpflanzung (denn nicht sowol das Rebengelände, als vielmehr die Gesamtheit der Reben selber bez. כֶּרֶם, vgl. كَرْمَة vom einzelnen Weinstock) von dem Stammwort כָּרַם كَرُمَ aus die Vorstellung des Edlen und Ausgezeichneten verbindet: ihr כרם ist ihre كرامة d. i. ihr stattliches reizvolles Aussehn. Wenn wir dies mystisch deuten sollten, so würden wir, vorausgesetzt daß Sulamith die dereinst in Liebe zu Christus entbrennende Gemeinde Israel ist, bei den Stiefbrüdern an die Lehrerschaft denken, welche nach dem Hingang der Glaubensväter die freie Bewegung der verwaisten Gemeinde in die Fesseln ihrer Menschensatzungen geschlagen und die Gesetzestreue derselben zu einem Frohndienst verschärft hat, inmitten dessen jene ihrer Schönheit verlustig gegangen. Unter den Allegorikern leistet hier Hengstenberg das Aeußerste des Gegentheils von Wahrheits- und Feinsinn.

Was Sulamith v. 5 – 6 sagt, das sagt sie den Frauen des Palastes, die sie verwundert ansehen. Ihre folgenden Worte richten sich an den Geliebten v. 7: *O thu mir kund, den meine Seele liebt: wo weidest du? wo lässest du lagern am Mittag? Denn warum sollt' ich erscheinen wie eine Vermummte bei den Herden deiner Genossen!* Die Tochter des Landes hat keinen Begriff von dem Geschäft eines Königs. Ueber den Beruf eines Hirten als den schönsten und höchsten reicht ihre Einfalt nicht hinaus. Sie denkt sich den Hirten der Völker als Hirten der Schafe. Uebrigens nennt auch die Schrift selbst das Regieren ein Weiden רָעָה, und der Messias, dessen Typus Salomo ist, wird mit Vorliebe als der künftige gute Hirt dargestellt. Wenn man sich nun Salomo als von Anfang der Scene an gegenwärtig vorzustellen hätte, so würde Sulamith hier in v. 7 sagen, daß sie ihn gerne, fern von so vielen sie mit großen Augen ansehenden Genossinnen, allein haben wolle und zwar da, wo allein sie sich heimisch fühlt, auf ländlicher Flur. Die Bitte *haggîdâlli* scheint auch wirklich (vgl. Gen. 37,16) einen Anwesenden zu fordern, an den sie sich richtet. Anderer-

seits aber geht die Bitte doch nur dahin daß er sie wissen lasse, wo er sich befinde; sie sehnt sich und will wissen, wo sein Beruf ihn festhalte, damit sie sich aufmache und ihn suche. Ihr Ruf richtet sich demzufolge an den Abwesenden, was auch v. 8 bestätigt. Das vocativische שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי schließt sich an das in רֹעִידָה latente אַתָּה an. Es ist umständlicher Ausdruck für אֲהוּבַ oder יְדִיד נפשי (vgl. Jer. 12, 7). Das bittende *indica quaeso mihi ubi pascis* erinnert an Gen. 37, 16. Dort aber ist *ubi* mit אֵיפֹה ausgedrückt, hier durch אֵיכָה, welches in dieser Bed. ἅπ. λεγ. ist. Denn *ubi* bed. neben אֵיפֹה sonst nur אֵיכֹה (אֵיכוֹ) 2 K. 6, 13 und gewöhnlich אַיֵּה, nordpalästinisch bei Hosea אֶהִי. Jenes אֵיכָה bed. anderwärts *quomodo* und ist das Stichwort der Kîna wie אֵיךְ das Stichwort des Maschal (der Satire); das Hohelied hat dafür das ihm mit dem B. Ester gemeinsame אֵיכָכָה. An sich sind כֹּה oder כָּה, welche durch Vortritt des אַי (*aj*) zu Interogativen gestempelt werden, eben jener verselbständigte Deutelaut, welchen auch *hic, ecce, κεῖνος* u. dgl. aufweisen; die örtliche, zeitliche, artliche Bed. beruht nur auf conventionellem Sprachgebrauch Böttch. § 530. Sie will wissen, wo er weidet, näml. seine Herde, wo er lagern läßt, näml. seine Herde, in der Mittagszeit. Das V. רָבַץ (√רב mit dem Wurzelbegriff der Verdichtung) ist das eig. Wort vom Lagern des Vierfüßlers: *complicatis pedibus procumbere* (*cubare*); *Hi.* vom Hirten der die Herde lagern läßt, رَبَعَ heißt arab. das Hirtenlager. Die Lagerungszeit ist der Mittag, welcher als die Zeit des Doppellichts d. i. intensivsten Lichtes in seiner Steigung und Senkung צָהֳרַיִם heißt. Das nur hier vorkommende שַׁלְמָה bed. *nam cur,* ist aber dem Sinne nach s. v. a. *ut ne* wie לָמָּה אֲשֶׁר Dan. 1, 10 und דִּי־לָמָּה Ezr. 7, 23; לָמָּה ohne *Dag. forte euphon.* ist mit der einzigen Ausnahme Iob 7, 20 immer *Milra,* wogegen לָמָּה *Milel* ist und in der Regel nur wenn das folg. Wort mit א״ח beginnt den Ton auf *ult.* fortrücken läßt. Sulamith wünscht den Weide- und Lagerort des Geliebten zu wissen, damit sie nicht bei den Herden seiner Genossen suchend und fragend umherirren müsse. Aber was bed. כְּעֹטִיָּה? Jedenfalls ist עֹטִיָּה *prt. act. fem.* v. עָטַי, welches hier nach Art des starken Verbums behandelt ist, die Nebenform zu dem ebenso möglichen עֹטֶה (aus *ʿâṭaja*) und עֹטִיָּה (wie בֹּכִיָּה, חֹמִיָּה, פֹּרִיָּה). Die Bed. anlangend empfiehlt sich *instar errabundae* (Syr. Symm. Hier. Venet. Lth.), aber עטה müßte dann, wenn man nicht geradezu כְּטֹעֲיָה lesen will (Böttch.), aus טעה (תעה) transponirt sein, was anzunehmen gewagt werden müßte, wenn עטה in der üblichen Bed. *velare* (vgl. עָטָם) keinen annehmbaren Sinn gäbe. Zwar kann *velans,* näml. *sese,* nicht eine solche bed., welcher das Bewußtsein sich umflort, eine Ohnmächtige oder Verschmachtende (Ges. im HW.), denn das *part. act.* drückt ein Handeln, nicht ein Erleiden aus. Aber es kann eine solche bed., welche sich verhüllt (LXX wol in diesem Sinne *περιβαλλομένη*) weil sie trauert (Raschi), oder nach Gen. 38, 14 (vgl. Martial IX, 32) eine welche sich einmummt, weil sie sich durch solche affektirte scheinbare Verschämtheit als קְדֵשָׁה Hierodule oder זונה Lustdirne kenntlich machen will. Das Erstere paßt

nicht, denn als Trauernde zu erscheinen beleidigt das Ehrgefühl eines sittsamen Mädchens nicht, aber den Schein einer Unkeuschen zu erregen ist ihr unerträglich, und wenn sie das Bild eines Einziggeliebten in sich trägt, perhorrescirt sie solchen bösen Schein nicht allein als Selbstentweihung, sondern auch als Entweihung dieses Heiligtums in ihrem Innern. Sulamith ruft dem den ihre Seele liebt bittend zu, daß er ihr melde, wie sie geradewegs, ohne sich in dem Bewußtsein ihrer Jungfräulichkeit und der Ausschließlichkeit ihrer Liebe verletzt zu fühlen, zu ihm gelangen könne. Es ist dabei vorausgesetzt, daß ihr von denen, welche Genossen ihres Einziggeliebten im Hirtenamt sind, eine Behandlung zutheil werden könne, die das was ihr heilig ist nicht mit heiliger Scheu behandelt — ein Ged., welchem Hattendorff in seiner Auslegung des Hohenliedes 1867 zarten gelungenen Ausdruck gegeben. Wäre Salomo zugegen, so wäre dieser bittende Ruf der Sehnsucht schwer zu begreifen. Er ist aber nicht zugegen, wie sich daran zeigt, daß nicht er ihr antwortet, sondern die Töchter Jerusalems v. 8: *Wenn es dir nicht bewußt ist, du schönste der Frauen, so gehe doch den Spuren der Herde nach und weide deine Zicklein bei den Gezelten der Hirten.* In Anrede oder Ausruf stehend wird הַיָּפָה zum Vocativ, der Art. war unentbehrlich, weil die Schöne unter den Weibern s. v. a. die an Schönheit unter ihnen Hervorragende und also dem Sinne nach Superlativ ist, vgl. Richt. 6,15. Am. 2,16 mit Richt. 5,24. Lc. 1,28. Ew. § 313c. Das V. יָפָה geht auf die Grundbed. *integrum, completum esse* zurück, denn die Schönheit besteht in wolbegrenzter Fülle und ebenmäßiger Harmonie der Theile. Daß die Frauen des Palastes zu dieser Anrede hingerissen werden, mag darin seinen Grund haben, daß man über einen Menschen, den man unschön fand, oft ganz anders urtheilt, sobald er zu reden beginnt und sein Gesicht sich geistig belebt. Und wird nicht in Sulamiths Antlitz, indem sie ihrem Sehnsuchtsschmerz so tiefen und reinen Ausdruck gibt, die befremdliche Schwärze des Aeußern von dem innern Lichte, das in ihren Zügen aufleuchtete, überstrahlt worden sein? Aber die Lection, die ihre allzukindliche, nahezu kindische Naivität verdient, glauben die Töchter Jerusalems ihr nicht schenken zu dürfen. לֹא יָדַע bed. öfter ohne zu ergänzendes Obj. *non sapere* z. B. Ps. 82,5. Iob 8,9. Diesem in sich geschlossenen Sinne, in welchem die RA hier beleidigend wäre, wehrt das beigefügte לָךְ. Dieser hier in v. 8 zweimal und überh. im Hohenliede mit Vorliebe gebrauchte *dat. ethicus* (s. 2, 10. 11. 13. 17. 4, 6. 8, 14) reflectirt das Ausgesagte auf den Willen des Subjects und gibt ihm dadurch gemütliche, trauliche, hier eine die Färbung eines leisen Vorwurfs tragende Wendung: wenn du dir nicht weißest (im Deutschen unsagbar) d. h. wenn du in deiner Einfalt und Abgeschlossenheit es nicht weißt, näml. daß dir nahe ist den du in der Ferne suchen zu müssen meinst und daß Salomo nicht Schafe sondern Völker zu weiden hat — nun denn so gehe hinaus, näml. aus der Königsburg und bleibe, obwol zu königlichen Ehren erkoren, als Hirtin bei deinen Schafen und Zicklein. Man misversteht die Antwort, wenn man meint, daß sie Sulamith wirklich den

Weg zeige, auf dem sie zu dem ersehnten Ziele gelangen könne; sie ist im Gegentheil ironisch abweisend, auf die Verwirrung in Sulamiths Vorstellungen eingehend und ihr entgegenhaltend, daß sie, wenn sie nun einmal nicht capiren könne was es um Salomo sei, bleiben möge was sie ist. עֵקֶב (عَقِب), v. עָקַב convex, gewölbt s., ist die Ferse; in jemandes Fersen gehen (die Schreibung hier schwankt zwischen בְּעִקְבֵי und בעִקְבֵי mit *Dag. dirimens*) ist s. v. a. hart hinterdreingehen, ihm unmittelbar folgen. Daß sie ihr nicht Böcke oder Böckchen, sondern Zicklein גְּדִיֹּת zu weiden geben ist eine unwillkürliche feine Zartheit, die ihnen der Anblick der zarten schönen Hirtin inspirirt. Daß sie aber Zicklein, nicht Schafe nennen, mag dadurch veranlaßt sein, daß das Zicklein ein nahe liegendes erotisches Emblem ist, vgl. Gen. 38, 17., wo passend bemerkt wird, daß der junge Ziegenbock das eig. Hetären-Opfer im Aphrodite-Cultus war (Movers, Phönizier I, 680). Es ist als ob sie sagten: Wenn du zwischen König und Hirten nicht zu unterscheiden vermagst, so hänge deinen Liebesgedanken bei den Hirtenzelten nach — bleib eine ländliche Maid, wenn du das Glück, das dich nach Jerusalem in die Königsburg versetzt hat, nicht zu würdigen verstehst.

Des ersten Actes zweite Scene I, 9—II, 7.

Salomo, während der ersten Scene abwesend, ist jetzt gegenwärtig. Allgemein anerkannt ist daß er v. 9—11 das Wort nimmt: *Einem Rosse an Pharao's Gespanne vergleich' ich dich, meine Freundin. Zierlich sind deine Wangen in den Kettchen, dein Hals in den Schnüren. Goldene Kettchen wollen wir dir machen, mit Punkten von Silber.* Bisher war Sulamith mit den Frauen des Palastes allein beim Gelage, jetzt kommt Salomo vom Männergelage v. 12 herzu und nach 2, 7., bis wohin sich diese Scene erstreckt, haben wir die Frauen des Palastes noch gegenwärtig zu denken, wenn auch nicht hörend was Salomo zu Sulamith redet. Er redet sie רַעְיָתִי an; seine Braut ist sie noch nicht. רַעְיָה ist von רָעַי (רָעָה) hüten, pflegen, weiden, ethisch: sich an etwas weiden, bes. sich im Verkehr mit jem. gefallen in gleicher Weise wie נַעֲרָה gebildet; das Masc. ist רֵעֶה (= *raʿj*), verkürzt רַע, wov. das Fem. ebensowol wie רֵעָה auch mit Rückgriff auf die Grundform רַעְיָה lautet Richt. 11, 37 *Chethîb*. Gleich an den ersten Worten Salomo's erkennt man den Philippus d. i. Pferdeliebhaber — ein auch von der Sage verwertheter Zug in seinem Charakterbilde (s. Sur. 38 des Korans) — und zwar den Liebhaber ägyptischer Pferde: Salomo trieb einen großartigen Importhandel mit Pferden aus Aeg. und andern Ländern 2 Chr. 9, 28.; er besaß 1400 Streitwagen und 12000 Reisigen zu ihrer Bemannung 1 K. 10, 26., die Ziffer seines Marstalls 1 K. 5, 6 ist noch höher. Nun vergleicht zwar Horaz Od. 3, 11 ein junges munteres Mädchen einer flink und scheu sich tummelnden *equa trima;* Anakreon (Lied 60) redet ein solches an: „du thrakisches Füllen", und Theokrit sagt einmal (XVIII, 30 f.): „Wie dem Garten Cypresse, thessalisches

Roß dem Gespanne, so war Helene, die rosige, auch die Zier Lakedämon's". Aber wie es dem Dichter des Hohenliedes beikommen kann, den Ruhm der Schönheit einer Hirtin damit zu beginnen, daß er sie einem Rosse an Pharao's Wagen vergleicht, erklärt sich nur wenn der Dichter Salomo ist, welcher als begeisterter Hippolog offne Augen für die unendlich perfektible Schönheit des Rosses hatte. Aegyptische Pferde waren damals was später die arabischen. Uebrigens war das Pferd nicht in Aeg. heimisch, sondern es ist dort wahrsch. erst von den Hyksos eingeführt: der äg. Name des Pferdes und insbes. der Stute *ses-t, ses-mut* und des Wagens *markabuta* lauten semitisch.[1] סוּסָה ist hier nicht *equitatus* (Hier.), wie Hgst. behauptet: „סוּסָה heißt nicht ein Pferd, sondern steht collektivisch", indem er hinzufügt: „Sulamith wird mit der ganzen äg. Cavallerie verglichen und ist deshalb eine ideale Person". Jene Behauptung ist unwahr und diese ihre Verwerthung abgeschmackt. סוּס bed. *equus* und סוּסָה kann zwar collektiv das Gestüte bez. (vgl. Jos. 19, 5 mit 1 Chr. 4, 31), bed. aber zunächst selbstverständlich *equa*. Ist aber mit LXX und Venet. *τῇ ἵππῳ μου* zu übers.? Gewiß nicht, denn Wagen Pharao's sind eben Wagen des äg., nicht des israel. Königs. Das *i* ist das *Chirek compaginis,* welches häufig auch da steht, wo wie hier und Gen. 49, 11 das zweite Glied der Wortkette mit einer Präp. versehen ist (s. zu Ps. 113). Dieses *i,* eine alte Genitivendung, welche als solche dem Sprachbewußtsein entschwunden, ist wie das Suff. fast ausnahmslos betont. So auch hier wo das Gegenton-*Metheg* zeigt, daß der Ton auf *ult.* ruht. Der nur hier vorkommende *Plur.* רִכְבִי ist der amplificative dichterische und bed. Prachtgespann. רֶכֶב ist das Trans. v. רָכַב, welches die Bedd. *aequum* und *aequalem esse* vereinigt. Obgleich nicht allegorisirend müssen wir doch, damit man die Sinnigkeit der Vergleichung nicht verkenne, bemerken daß Sulamith jedenfalls eine בת־ישׂראל ist, eine Tochter des Volkes, welches auf äg. Boden erwachsen und aus pharaonischer Knechtschaft befreit in bräutliches und durch den Gesetzesbund eheliches Verhältnis zu Jahve getreten ist. Der Uebergang zu v. 10 ist durch Nachwirkung des Vergleichs vermittelt, denn Kopfgestell des Pferdezaums und Brustriemen waren damals gewiß wie noch jetzt mit seidenen Quasten, Zacken und anderen Zierraten von Silber geschmückt (s. Lane, Neues Aeg. 1, 149). Absurd Hier. nach LXX: *Pulcrae sunt genae tuae sicut turturis.* Der Name der Turtel תּוֹר, redupl. *turtur,* ist ein reines Schallwort, das nichts mit תּוּר wov. הוּר ringsum oder reihum gehen zu schaffen hat, und Turteltaubenwangen — welcher Blödsinn! Die Vögel haben keine Wangen und zur Seite des Halses hat die Turtel schwarz und weiß gefleckte Federn, was auch keinen Vergleich für die Farbe der Wangen abgibt. תּוֹרִים sind die rundlichen Schmuckstücke, welche vorn zu beiden Seiten vom Kopfbund herabhangen oder auch in die vorderen Haarflechten eingeflochten sind; תּוּר

1) Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's Bd I. S. 221 f. 226 vgl. Aeg. Zeitschr. 1864 S. 26 f.

circumire bed. auch einen Kreis oder eine Reihe bilden, im Aram. heißt so z. B. der Saum eines Kleides und die Einfassung des Auges. In נָאוּוּ (s. zu 5[a]) ist das א ebenso stumm geworden wie in לֵאמֹר, אֹבֶל. חֲרוּזִים sind Perlenschnüre als Halsband, denn das Halsband, arab. خَرَز, besteht aus Einer oder aus mehreren, meist drei Reihen von Perlen. Das V. חָרַז bed. durchbohren und durchstechend aufreihen z. B. im Talmudischen Fische, die man so an einer Ruthe oder Schnur aufreiht, um sie zu Markte zu bringen. Im Hebr. und Aram. überwiegt die secundäre Bed. des Aufreihens, so daß Perlen reihen durch חרז, Perlen bohren durch קדח ausgedrückt wird, im Arab. die primäre Bed. des Durchstechens z. B. *michraz* Schusterpfrieme. Nach v. 11 hat man sich den Putz Sulamiths sehr einfach und bescheiden vorzustellen. Denn Salomo sucht sie mit dem Gedanken bleibenden Aufenthalts am königlichen Hofe durch die Verheißung köstlicheren und zierlicheren Schmuckes zu befreunden. Gold und Silber gehören in altertümlicher Vorstellung so eng zus., daß im Altäg. das Silber *nub het* weißes Gold heißt. Das Gold hat den Namen זָהָב vom Glanze, nach arab. Sprachwitz v. ذهب fortgehn als unbeständig Besitztum; das Silber heißt כֶּסֶף v. כָּסַף *scindere, abscindere* als vom Muttergestein abgespaltenes wie arab. نُقْرَة als mittelst Spitzhaue vom Klumpen losgetrenntes Metallstück (vgl. zu Ps. 19, 11. 84, 3). Der Silbername hat hier nicht ohne Einfluß des Rhythmus (vgl. 8, 9) den gattungsbegrifflichen Artikel; das Hohelied gebraucht diesen häufig und ist überh. im Gebrauch des Art. nicht so sparsam als sonst die Poesie zu sein pflegt.[1] עִם hebt die Silberpunkte als etwas Sonderliches, nicht aber Besonderes (Separates) hervor. In נַעֲשֶׂה faßt sich Salomo mit den andern Bewohnern, bes. den Frauen, des Palastes zus., denn der *plur. majestatis* in Rede Gottes von sich selbst (häufig im Koran) oder Vornehmer von sich selbst (im Vulgärarab. gewöhnlich) ist im A. T. ohne Beispiel. Goldene Kügelchen oder Knöpfchen wollen sie ihr machen mit (d. i. versehen mit . .,

1) Der gattungsbegriffliche Art. beim zweiten im Sing. stehenden Gliede des *st. constr.* ohne determinirende Rückwirkung auf das erste findet sich 1, 13 ein Bündlein der (von) Myrrhe; 1, 14 ein Träublein des (von) Kypros; 4, 3 ein Faden des (von) Kokkos, ebend. ein Schnitt der Granate; 5, 13 ein Beet des Würzkrauts (anders aber 6, 2); 7, 9 Trauben des Weinstocks; 7, 3 Becken der Rundung (welches diese Eigenschaft hat); 7, 10 Wein (von der Gattung) des Guten, vgl. 8, 2 Wein die (= der) Würzung. Ebenso in Fällen wo die bestimmte Gattung, welcher das erste unbestimmte Glied des *st. constr.* angehört, im Plural steht: 2, 9. 17. 8, 14 einem Jungen der Hirsche; 4, 1. 6, 5 eine Herde der Ziegen; 4, 2 eine Herde der Geschornen; 6, 6 eine Herde der Lämmer d. h. aus Einzelnen dieser Gattung bestehend. Auch da wo das zweite Glied den bestimmten Stand- oder Fundort angibt, bleibt das erste öfter als Eines von dem dort Befindlichen oder ein Theil des von dort Kommenden indeterminirt: 2, 1 eine Herbstzeitlose der Saron-Aue, ebend. eine Lilie der Thäler; 3, 9 Hölzer des Libanon. Zweifelhaft sind 4, 4 אלף המגן und 7, 5 מגדל חשן, weniger 7, 1 Reigentanz der Mahanaïm. Andersartige Beispiele sind Gen. 16, 7 עין חמרים ein Quell des Wassers; Dt. 22, 19 בתולת ישׂראל eine Jungfrau Israels; Ps. 113, 9 אם הבנים eine Mutter der Kinder, vgl. auch zu Gen. 21, 28.

vgl. Ps. 89, 14) eingesprengten Punkten von Silber — welch gewaltiges Lockmittel für ein schlichtes Mädchen vom Lande!

Jetzt zum ersten Male hören wir Sulamith zu Salomo, den sie vor sich hat, reden. Es läßt sich erwarten, daß das erste Wort entw. die Freude aussprechen wird, daß sie ihn nun von Angesicht sieht, oder die Sehnsucht, die sie bisher gehegt, ihn wiederzusehen. Dieser Erwartung entspricht v. 12: *So lange der König bei seiner Tafel, hat meine Narde ihren Duft gegeben.* Gewöhnlich bed. עַד שׁ oder עַד אֲשֶׁר mit folg. Fut.: bis dahin daß das und das eintreten wird 2, 7. 17 u. ö., mit folg. Perf.: bis dahin daß etwas eintrat 3, 4.; die mit ‚bis daß' verbundene Vorstellung läßt sich aber auch so wenden, daß nicht der Endpunkt der Linie als solcher, sondern die durch ihn begrenzte Dauer in Betracht kommt. So hier bei folg. Nominalsatz, welcher an sich schon Ausdruck des Dauernden ist: *donec = dum (erat),* so auch עד (ohne אשר) bei folg. Part. Iob 1, 18 und Infin. Richt. 3, 26. Ex. 33, 22. Jon. 4, 2 vgl. 2 K. 9, 22; seltener bei folg. Finitum, einmal bei folg. Perf. 1 S. 14, 19., einmal (denn Iob 8, 21 erkl. sich leicht anders) bei folg. Fut. Ps. 141, 10 (wonach von Baur u. A. auch Gen. 49, 10 erklärt wird, ohne daß aber עד כי in dieser Bed. begrenzter Dauer: ‚so lange als' irgendwo nachweisbar ist). מְסִבּוֹ ist das flektirte מֵסֵב, welches wie nachbibl. מְסִבָּה die Tafelrunde bed., denn סָבַב bed. unter Anderem nach 1 S. 16, 11 (LXX dem Sinne nach richtig: *οὐ μὴ κατακλιθῶμεν*) auch sich rings um den Tisch setzen, wobei zu bem., daß man erst in der griechisch-röm. Zeit nach persischer Sitte bei Tische lag, in früherer aber saß 1 S. 20, 5. 1 K. 13, 20 vgl. Ps. 128, 3; das Liegen und Essen Am. 6, 4 ist auseinanderzuhalten; חֶסֶב ‚je Drei zu Tische liegen' ist der Sache wie Sprache nach mischnisch (*Berachoth* 42^b vgl. *Sanhedrin* II, 4 מיסב היא כנגדו vom Könige: legt er sich zu Tische, soll die Thora ihm gegenüber liegen). Also: bis dahin (so lange) — sagt Sulamith — daß der König bei seiner Tafelrunde war, hat ihre Narde ihren Duft gegeben. נֵרְדִּי ist ein indisches Wort: *naladâ* d. i. Duftgebendes, persisch *nard (nârd),* altarab. *nardîn (nârdîn),* heißt das aromatische Oel einer indischen Valeriana, Namens *Nardostachys 'Gatâmânsi* (Haargeflecht-Narde). Die Ausleger pflegen Sulamith einen Nardenstengel in die Hand zu geben, welchen Hitzig mit berechtigtem Witz zum Lilienstengel Oberons legt. Er selbst denkt an Narde, womit sich die hier Redende beträufelt habe, und er kann das, weil er die Redende für eine der Hofdamen hält. Daß aber Sulamith sich mit Narde beträufelt habe, ist so wenig denkbar als daß sie einen Nardenstengel *(spica nardi)* oder, wie die Alten sagten, eine Nardenähre in Händen habe; sie kommt aus einer Gegend, wo keine Narde wächst, und Nardenöl ist für ein Mädchen vom Lande unerschwinglich.[1] Horaz verspricht dem Virgil einen Cadus des besten Weins (= 9 Gallonen)

1) Die Nardenpflanze findet sich im nördlichen und östlichen Indien; der haarige Theil des Stengels unmittelbar über der Wurzel liefert das Parfüm, s. Lassen, Indische Alterthumskunde 1, 338 f. 3, 41 f.

für ein Onyxfläschchen mit Narde, und Judas taxirt den Werth der echten Narde (wie vielfach die Narde gefälscht wurde, wissen wir aus Plinius), welche Maria Lazari aus einem Alabasterfläschchen auf Jesum ausgießt, so daß das ganze Haus des Salbenduftes voll ward, auf 300 Denare Mr. 14, 5. Joh. 12, 5. Dort in Bethanien gab sich in der Narde die Liebe kund, die Alles zu opfern bereit ist, hier ist die Narde ein Bild der Liebeseligkeit und ihr Duft ein Bild der Liebessehnsucht. Nur in Blumensprache macht Sulamith das kostbare Parfüm zu einem Bilde der Liebe, die sie im Verschlusse ihres Herzens trägt und die sich, so lange Salomo abwesend war, in Worten der Sehnsucht ausgeathmet und gleichsam ausgeduftet hat (נָתַן רֵיחַ wie 2, 13. 7, 14[1]). Sie hat sich nach dem Könige gesehnt und hat ihn, wie sie zu verstehen gibt, herbeizuziehen gesucht und herbeigezogen. Er liegt ihr unaufhörlich im Sinne v. 13—14: *Ein Myrrhen-Bündlein ist mein Geliebter mir, das zwischen meinen Brüsten übernachtet. Ein Cypern-Träublein ist mein Geliebter mir aus den Weingärten Engedi's.* Die meisten Ausll. träumen 13ª, ohne die Botanik zu fragen, von einem Myrrhensträußchen; aber woher sollte Sulamith dieses haben? Die Myrrhe מֹר (v. מָרַר sich in horizontaler Richtung hin- und herbewegen oder allmählich fortrücken, von Flüssigem: über die Oberfläche hinfließen[2]) gehört wie der Weihrauch zu den auch in Palästina exotischen Amyrideen[3], und das Aromatische an dem *Balsamodendron Myrrha* sind nicht Blätter und Blumen, sondern das aus der Rinde quellende Harz *(Gummi Myrrhae* oder schlechtweg *Myrrha),* aus dem sich kein Sträußchen binden läßt. Also wird מֹר hier nicht anders gemeint sein als 5, 5.; überh. heißt צְרוֹר nach Hitzigs richtiger Bem. eigentlich nicht was man zusammenbindet, sondern was man zubindet, also *sacculus* Beutelchen. Es ist nicht vorausgesetzt, daß sie ein solches Beutelchen an sich trägt, wie unter den Damentoilette-Stücken Jes. 3, 20 auch Riechfläschchen (bei Lth.: Bisamäpfel) erwähnt werden, sondern sie vergleicht ihren Geliebten einem Myrrhenbehälter, welcher Tag und Nacht nicht von ihrem Busen wegkommt und sie nach innen mit seinem herzstärkenden Aroma durchdringt. So stetig denkt sie an ihn und so wolthuend ist es ihr, an ihn als ihren Geliebten denken zu dürfen. Ebendiesen Ged. verbildlicht v. 14. כֹּפֶר ist der Cyperstrauch oder die Cyperblume *κύπρος* (nach Fürst v. כפר = עפר weißlich s., von der Farbe der gelblich weißen Blüthen), welche botanisch *Lawsonia* und im Morgenlande *Alḥennā* heißt; ihre Blätter liefern die Orangefarbe, mit welcher sich die Mosleminnen Hände und Füße be-

1) Im Arab. hat نتن = נתן Geruch geben die spez. Bed. übelriechen (*nintin* übelriechend), was einen arab. Ausleger bestimmt, das נרדי נתן ריחו von dem betäubenden Geruch zu verstehen, welcher Salomo zwingt sich wegzuwenden (Mittheilung Goldzihers).

2) s. Schlottmann in Stud. u. Kritiken 1867 S. 217.

3) Sie kam aus Arabien und Indien, mit indischer Myrrhe wurde die bessere arabische gefälscht, s. Lassen a. a. O. 3, 40.

malen.[1] אֶשְׁכֹּל (v. שָׁכַל verflechten) heißt das Geflecht oder die Traube ihrer Blüthen, welche quirlständige Aehren bilden. Auch hier hat man sich nicht vorzustellen, daß Sulamith einen solchen Blüthenstengel trägt: sie versetzt sich mit ihrer Fantasie in die Weingärten, welche Salomo auf den Bergterrassen des an der Westseite des todten Meeres gelegenen ʿÊngedi angelegt hatte (Koh. 2, 4), und ersieht sich einen Blüthenbüschel des im dortigen tropischen Klima gedeihenden Cyperstrauches, und sagt daß ihr Geliebter ihr das innerlichst ist, was ein solcher Cyperblüthenbüschel ihr äußerlich sein würde; ihn ihren Geliebten nennen zu dürfen ist ihr Schmuck und an ihn zu denken erquickt sie wie die allerwürzigsten Blumen.

In dieser Innigkeit liebender Hingabe muß sie dem Könige um noch so viel schöner erscheinen v. 15: *Sieh du bist schön, meine Freundin, sieh du bist schön, deine Augen Tauben.* Es ist sogen. *comparatio decurtata,* wie man sagt: Füße gleich den Gazellen d. h. welchen die Geschwindigkeit von Gazellenfüßen eigen ist Hab. 3, 19.; aber statt כְּיוֹנִים heißt es, indem die Vergleichung sich zur Gleichung steigert, geradezu: deine Augen sind יונים. Würden die Augensterne mit Taubengefieder (Hitz.) oder die Lebhaftigkeit der Augen mit der munteren Hin- und Herbewegung der Tauben (Hlgst.) zusammengehalten, so stünde der Lobspruch außer Zus. mit dem was Sulamith so eben gesagt hat. In Beziehung aber dazu tritt er, wenn ihre Augen Tauben genannt und ihnen so die Gleichheit mit Taubenaugen zugesprochen wird, weil sich Reinheit und Sanftmut, Sehnsucht und Einfalt darin ausdrücken. Die Taube ist wie Myrte, Rose und Apfel ein Attribut der Liebesgöttin und ein Bild des wahrhaft Weiblichen, weshalb יְמִימָה (der arab. Taubenname), *Columbina* u. dgl. Frauennamen, *columba* ein Liebkosungswort und *columbari* eine Bez. des Liebkosens ist. Sulamith gibt Salomo seinen Lobspruch zurück und freut sich invoraus ihres künftigen Zusammenlebens v. 16—17: *Sieh du bist schön, mein Geliebter, ja holdselig, ja unser Lager ist üppig grün. Das Gebälk unserer Behausung sind Cedern, unser Getäfel Cypressen.* Wenn v. 16 nicht das Echo ihres Herzens an Salomo wäre, sondern sie damit einen Andern meinte, so müßte sie der D. wenigstens nicht חֲנֵךְ, sondern חִנָּה sagen lassen. Hitz. bemerkt, bis דּוֹדִי sähen die Worte wie eine Gegenhöflichkeit aus, deshalb sei das Merkmal נָעִים beigefügt, um ihren Geliebten vom Könige, der ihr unausstehlich, sofort zu unterscheiden. Aber wenn zwei sich einander gegenüber befinden und er sagt חִנָּךְ und sie sagt חִנָּךְ, so ist das so gewiß Wechselrede als 1 + 1 = 2 und nicht = 3 ist. Er rühmt ihre Schöne, aber in ihren Augen ist vielmehr Er schön, ja holdselig, sie freut sich invoraus dessen was ihr beschieden. Wo anders könnte ihr eheliches Glück sein Heim aufschlagen, als auf ihren heimischen Fluren? Die Stadt mit ihrem geräuschvollen Prange gefällt ihr nicht und ihren Ge-

1) s. die Literatur über die Alhenna in Defrémery's Anzeige des Dozy-Engelmann'schen Werkes in *Revue Critique* III, 2 (1868) p. 409.

liebten weiß sie zwar als König, aber sie denkt ihn als Hirten. Darum rühmt sie das frische Grün ihrer künftigen Lagerstätte; Cedernwipfel werden das Dach des Hauses bilden, in welchem sie wohnen, und Cypressen sein Getäfel. Das Bett und insbes. die Brautlaube (DMZ XXII, 153), aber nicht blos das Bett in dem man schläft, sondern auch das Ruhepolster (der Divan) Am. 6, 4 hat den Namen עֶרֶשׂ v. עָרַשׂ عرش überdachen, vgl. das Flechtwerk aus Ziegenhaar כְּבִיר הָעִזִּים 1 S. 19, 13 und das *κωνωπεῖον* (woher unser Kanapee), ein am Kopfende zum Schutz gegen Insekten *κώνωπες* überdachtes Bett, des Holofernes Judith 10, 21. 13, 9. רַעֲנָן, wov. hier das auf *ult.* betonte *fem. adj.* רַעֲנָנָה, ist kein Farbwort, sondern bed. dehnbar s. und weithin sich dehnen, wie *lentus* in *lenti salices;* wir haben kein Wort wie dieses, welches die Vorstellungen der Weichheit und also Saftfrische, der Biegung und also Spannkraft, der Schlappheit und also des Ueberhangs der Verzweigung (wie bei der Trauerweide) in sich vereinigt. Die Balken heißen קֹרוֹת v. קָרָה sich begegnen, verschränken, ineinandergreifen (vgl. *contingere* und *contignare*). רָחִיטֵנוּ (nach anderer LA רַחִיטֵנוּ, v. רָחִיט mit festem *Kamez* oder virtuellem *Dag.* n. d. F. צַדִּיק) ist nordpaläst. s. v. a. רחיטנו (*Kerî*), denn für רְהָטִים Rinnen Ex. 2, 16 hat der Samaritaner רחטים (vgl. סחר und סחר *circumire,* זהר und זחר wov. der syr. Name des Scharlachs); hier ist das Wort, wenn es nicht defektiver Plur. ist (Hlgst.), als collektiver Sing. von den Feldern oder Vertiefungen einer getäfelten Decke gebraucht, wie *φάτναι*, wov. LXX *φατνώματα* (Symm. *φατνώσεις*), und wie *lacunae,* wov. *lacunaria,* wofür Hier. *laquearia,* was gleichfalls den Plafond oder die Täfelwerkdecke bez. Abulwalid glossirt das Wort richtig durch מרזבים Rinnen (v. רָחַט laufen, rinnen), nur ist dieses und vollends *οἱ διάδρομοι* des Gr. Venet. kein architektonischer Ausdruck, als welcher רחיטים im Talmudischen noch fortlebt (s. Buxtorfs *Lex.*). Transposition aus חריטנו v. חָרַט drechseln, schnitzen anzunehmen (Ew. Hlgst. Hitz.) ist hienach nicht nöthig. Wie das ת in בְּרוֹתִים zu der Mundart der Nordpalästinerin (Galiläerin) gehört[1], so auch das ח für ה in diesem Worte: Vertauschung der Gutturale war für die Sprache der Galiläer charakteristisch (s. die talmudischen Belege bei Frankel, Einleitung in den jerus. Talmud 1870 Blatt 7b). Wol wissend, daß dem Könige keine Hütte ziemt, schafft Sulamiths Fantasie einen der großartigen Naturtempel der nordpalästinischen Waldeinsamkeit zu dem Hause um, wo sie dereinst zusammen eines für das andere leben wollen. Weil es ein großartiges Haus ist, obwol nicht groß durch Kunst, nennt sie es mit dichterischem Plur. *bātténu.* Der mystischen Deutung bietet hier Jes.

1) Plinius *h. n.* XXIV, 102 *ed. Jan* notirt *brathy* als Name des Sade- oder Sevenbaums *Juniperus Sabina.* Wetzstein ist geneigt, den Namen Beirut's von ברות als Namen der Pinie abzuleiten, als welche der eigentümliche Baum der syrischen Landschaftsnatur sei und auf Flugsandhügeln wachsend die Verschüttung der Stadt durch Flugsand verhüte. Die Cypresse heißt jetzt صنوبر, über ihren alten Namen und ihre Bed. in der Bildersprache der Liebe s. zu Jes. 41, 19.

60, 13 einen günstigen Anhalt. Was Sulamith nun weiter sagt, verhält sich zu dem eben Gesagten begründend. Stadt und Palast mit ihrer Herrlichkeit gefallen ihr nicht, Wald und Flur sind ihr Lieblingsaufenthalt, sie ist eine in der Stille des Landlebens erwachsene schlichte Blume II, 1: *Ich bin eine Wiesenblume des Saron, eine Lilie der Thäler.* Wir übers. nicht: die Wiesenblume, die Lilie .., denn sie will sich doch nicht als die Eine, sondern als eine von dieser Art bez.; die Bestimmtheit durch den Artikel haftet zuweilen ausschließlich am 2. Gliede der genit. Wortkette, wie z. B. מלאך ה׳ sowol einen als den Engel Jahve's und בתולת ישׂראל sowol eine (Dt. 22, 19) als die Jungfrau Israels (Personification des Volkes) bedeuten kann (s. zu 1, 11., Hitz. zu Ps. 113, 9 und unseren Comm. zu Gen. 9, 20). Für חֲבַצֶּלֶת (viell. v. חָבְצַל denom. Quadril. v. בָּצַל: Zwiebeln oder zwiebelartige Knollen bilden) verbürgt das syr. *chamṣaljotho* Jes. 35, 1 Pesch. die Bed. Herbstzeitlose (Wiesensafran) *colchicum autumnale;* es ist die fleischfarbene Blume mit blattlosem Stengel, welche wenn das Gras gemäht ist zu Tausenden die Fluren wärmerer Gegenden bedeckt. Sie heißt *filius ante patrem,* weil sie blüht, ehe sie Blätter und ehe sie Samenkapseln bekommt, die sich erst den Winter über unter der Erde entwickeln. Mit einer solchen schmucklosen und häufigen Blume[1] vergleicht sich Sulamith, und zwar einer solchen in dem Saron d. i. in dem unter diesem Namen bekannten Landstrich. שָׁרוֹן ist *per aphaer.* aus יְשָׁרוֹן entstanden. Die berühmteste Ebene dieses Namens ist die an der Mittelmeerküste von Joppe bis Cäsarea, es gibt aber auch ein linksjordanisches Saron 1 Chr. 5, 16 und nach Eusebius-Hier. hieß so auch ἡ ἀπὸ τοῦ ὄρους Θαβὼρ ἐπὶ τὴν Τιβεριάδα λίμνην χώρα[2], welche hier zu verstehen sein wird, da Sulamith eine Galiläerin ist: sie nennt sich eine Blume aus der Nähe von Nazaret. Aq. übers. καλύκωσις τοῦ Σαρών eine Rosenknospe von Saron, aber auch שׁוֹשַׁנָּה (absichtlich hier die weibliche Namensform, die auch Frauenname geworden ist) bed. nicht die Rose, welche erst spät von Armenien und Persien aus, wie es scheint[3], nach Ost (Indien) und West (Palästina Aegypten Europa) verpflanzt nirgends in der kanonischen Schrift, sondern erst Sir. 24, 14. 39, 13. 50, 8. Weish. 2, 8 und Est. 1, 6 LXX genannt wird. Da alle Rosaceen fünfblätterig, alle Liliaceen dagegen sechsblätterig sind, so möchte man mit Abenezra meinen, daß der Name *śośan (śuśan)* mit dem Zahlwort שֵׁשׁ zusammenhänge und auf die Blattzahl deute, zumal da man gewohnt ist, die morgenländischen Lilien sich als roth vorzustellen. Aber sie sind nicht nur roth oder vielmehr violett, sondern

1) Galico, ein jüd. Ausleger, bem. daß חבצלת mit חֲבִיבָה בְצִלּוֹ zusammenklingt.

2) s. Lagarde, *Onomastica* p. 296 vgl. Neubauer, *Géographie du Talmud* p. 47.

3) s. Ewald, Jahrbuch 4 S. 71 vgl. Wüstemann, Die Rose mit bes. Rücksicht auf deren Cultur und Anwendung im Alterthum, in Deisen's Unterhaltungen u. s. w. 1854.

auch weiß: das maurisch-spanische *azucena* bed. die weiße Lilie.[1] Das Stammwort wird also doch wol das gleiche sein wie das von שֵׁשׁ Byssus und שַׁיִשׁ weißer Marmor. Der Vergleich erinnert an Hos. 14, 6: ich werde gleich dem Thaue für Israel, es wird blühen der Lilie gleich. חֲצָצְקִים heißen tief zwischen Bergen gelegene Gegenden. Sie denkt niedrig von sich, denn vor der Hoheit des Königs erscheint sie sich winzig und vor des Königs Schönheit verschwindet die ihre — er aber nimmt ihre Selbstvergleichung auf und gibt ihr eine auszeichnende Wendung v. 2: *Wie eine Lilie inmitten der Dornen, so ist meine Freundin inmitten der Töchter.* Unter חֲחוֹחִים sind nicht die Dornen der Pflanze selbst gemeint, denn die Lilie hat keine Dornen und die Dornen der Rose würden überdies קוֹצִים, nicht חוחים heißen[2]; ohnehin widerspricht בֵּין, da die Dornen Gebilde an der Pflanze selbst sind und diese sich nicht zwischen ihnen befindet — also sind חוחים hier nicht die Dornen des Blumenstengels, sondern die Dornpflanzen der Umgebung. חוֹחַ heißt der Dornstrauch z. B. in der allegorischen Antwort des Königs Joas an Amazia 2 K. 14, 9. Einfachheit, Unschuld, Anmut sind die Eigenschaften, durch welche Sulamith alle בָּנוֹת d. i. weiblichen Wesen (s. 6, 9) übertrifft, wie die Lilie des Thalgrunds die Dorngeniste rings um sie her. „Ob Dornen sie umgeben, Er kann sie dennoch sehn; Er sieht ihr stilles Leben, Er findet sie so schön."[3] Sie aber, diesen Wettstreit wechselseitig sich lobender Liebe fortsetzend, rühmet 3[a]: *Wie ein Apfelbaum inmitten der Bäume des Waldes, so ist mein Geliebter inmitten der Söhne.* Der Apfelbaum, dessen Name תַּפּוּחַ n. d. F. תַּפְעֻמָה (Ergötzung) v. נָפַח gebildet ist und ihn nach dem Aushauch seinen würzigen Blüthen und Früchte benennt, ist wie der König unter den Fruchtbäumen in Sulamiths Gesichtskreis. יַעַר (v. יָעַר rauh, holperig, uneben s.) ist die Wildnis und die Waldung, welche auch Bäume mit Früchten enthält, aber meist herben und ungenießbaren. Der Apfelbaum aber vereinigt mit wolthuendem Schatten wolschmeckende Frucht, und ein solcher edler Baum ist der Gegenstand ihrer Minne 3[b]: *In seinen Schatten mich zu setzen hat mich gelüstet, und seine Frucht ist meinem Gaumen süße.* In *concupivi et consedi* ergänzt sich das Hauptverbum durch Beiordnung eines Verbums statt eines Adv. oder Inf. wie Jes. 42, 21. Est. 8, 6. Ew. §. 285. Indes ist *concupivi et consedi* doch mehr als *concupivi considere,* indem sie damit nicht nur sagt, daß sie Behagen empfunden sich niederzulassen,

1) s. Fleischer zu Makkari in den Sitzungs-Berichten der Sächs. Gesellsch. der Wissensch. 1868 S. 305. Unter der reichen Flora der Abdachung des Hauran-gebirges sah Wetzstein (Reisebericht S. 148) eine faustgroße dunkelviolette prachtvolle Lilie (*susan*). Wir notiren hier Rückerts „Glänzende Lilie! Die Blumen halten Gottesdienst im Garten, Du bist der Priester unter der Familie."

2) Ein aramäisches Sprichwort lautet: מִן סַנְיָא נָפֵק וַרְדָּא „aus Dornen sprießt die Rose" (d. h. schlechte Väter haben oft fromme Kinder), welches hebräisch קוץ מוציא שושן übersetzt wird, s. *Jalkut Samuel* §. 134.

3) Aus einem 1858 in K. handschriftlich bekommenen Liede einer frühe heimgegangenen Jüngerin.

sondern zugleich auch daß sie sich niedergelassen in dieses Baumes Schatten. Das nur hier vorkommende *Pi.* חִמַּד drückt die Intensität des Wünschens und Sehnens aus. Der Schatten ist ein Bild des gewährten Schutzes und die Frucht ein Bild des gewährten Genusses. Der Gaumen heißt חֵךְ = חִנְּךְ v. חָנַךְ kauen oder auch einkäuen *imbuere,* und das Süße heißt מָתוֹק von dem mit Wolgeschmack verbundenen Schmatzen oder Schnalzen. Der Wortgebrauch hat diesen naturgetreuen Abklatsch physischer Hergänge in den Wörtern vergessen, zumal da wo sie wie hier auf Hergänge des Seelenlebens übertragen werden. Der Gaumen wird da zum Bilde des Empfindungsvermögens (*αἰσθητικὸν*) der Seele; Frucht des Menschen sind Wort und Werk, in denen sich seine Innerlichkeit äußert, und diese Frucht ist demjenigen süße, auf welchen das worin das eigentümliche Wesen des Andern sich kundgibt einen erfreuenden, wolthuenden, befriedigenden Eindruck macht. Aber nicht allein die Person des Königs gewährt Sulamith einen so hohen Genuß, er bewirthet sie auch mit solchem was sie erfreuen kann und muß v. 4: *Er hat mich eingeführt ins Weinhaus, und sein Panier über mir ist Liebe.* Nachdem wir die Frauen des Palastes beim Gelage gesehen haben, bei welchem Wein kredenzt wird, und nachdem Salomo, bisher abwesend, in dieses Speisezimmer (arab. *meǵlis*) getreten, werden wir unter בֵּית הַיַּיִן nicht den Weinberg verstehn, welcher ohnehin בֵּית הַגְּפָנִים oder בֵּית הָעֲנָבִים heißen würde, wie Act. 1, 12 *Pesch.* der Oelberg *baith zaite.*[1] Er hat sie dahin eingeführt, wo er die Seinen reichlich bewirthet. Wol wissend, daß sie, die Arme und Sonnenverbrannte, eigentlich nicht hieher gehört, möchte sie lieber von dannen fliehen, aber er hilft ihrer Furcht und Blödigkeit ab, indem er sie mit seinem schreckenden, ehrfurchtgebietenden und also sicher schirmenden Paniere deckt, und dieses Panier, das er über ihr schwingt und unter dem sie wol geborgen, ist אַהֲבָה Liebe. דֶּגֶל (v. דָּגַל دجل decken) heißt die Decke des Schafts oder Fahne d. i. *pannus* das an einem Schafte befestigte Zeugstück. Wie eine Wimpel überschwebt sie unnahbar des Königs Liebe und so gewaltig, so überwältigend sind die Wonneschauer dieser Liebe, welche sie durchzucken und hinreißen, daß sie ausruft v. 5: *Stärket mich mit Traubenkuchen, richtet mich auf mit Aepfeln, denn ich bin krank von Liebe.* Sie bedient sich der Intensivformen als eine der Anfrischung ihres schier schwindenden Lebens in hohem Grad Bedürftige: סַמְּכוּ ist das Intensiv von סָמַךְ aufstemmen, aufstützen oder, wie hier, unterstemmen, unterstützen, und רַפְּדוּ das Intensiv von רָפַד (√רפ) von unten aufrichten (s. zu Spr. 7, 16), festen Grund und Halt verschaffen. Der Apfel ist griech. Attribut der Aphrodite und gehört zur Symbolik der Liebe; hier aber ist er lediglich Mittel der Erfrischung, und wenn sich mit dem Apfelbaum 2, 3. 8, 5 Gedanken der Liebe verknüpfen,

1) Im Hebr. bed. יַיִן nicht den Wein als Pflanze, wie das äthiop. *wain*, wov. *ʿaṣada wain* Weinhof = Weinberg, was Ew. vergleicht; Dillmann fügt noch ‚Weinlaube' und das süddeutsche ‚Kamerte' = *vinea camerata* hinzu — vergeblich, im Hebr. ist בית היין das Haus wo Wein getrunken wird.

so erklärt sich das aus Sulamiths ländlicher Heimat. Böttch. versteht Quitten und Epstein Citronen, aber diese müßten wie Spr. 25, 11 durch einen Zusatz näher bezeichnet sein. אֲשִׁישׁוֹת (v. אָשַׁשׁ gründen, festigen, festdrücken) sind wie Jes. 16, 7. Hos. 3, 1 Traubenkuchen oder kuchenförmig zusammengepreßte Trauben, versch. v. צִמּוּקִים getrocknete Weintrauben, vgl. דְּבֵלָה Feigenkuchen (arab. *dabbûle* eine zusammengedrückte Masse) und *πλακοῦς placenta* von der breitgedrückten Form. Eine אשישה ist unter den Gaben, mit denen David an dem Festtage der Uebersiedelung der h. Lade das Volk beschenkt 2 S. 6, 19.; Dattelkuchen z. B. im Sinaikloster gehören noch jetzt zur Labung der Wanderer. Wenn der Ruf Sulamiths buchstäbisch zu verstehen wäre, so möchte man mit Noack an der Richtigkeit des Textes zweifeln, denn „mit Rosinen und Aepfeln wäre nicht einmal im Zeitalter der Bleichsucht und Empfindsamkeit die Liebesnoth zu curiren gewesen." Aber 1) ist Sentimentalität d. i. Empfindsamkeit nicht blos der Periode der Romantik eigen, sondern schon dem Altertum, zumal dem orientalischen, wie z. B. die Symptome des Mitgefühls zeigen, von welchen die Proph. bei ihren Gerichtsdrohungen ergriffen werden; man lese Schmerzesausbrüche wie Jes. 21, 3., die sich, wenn man höhnen will, als hysterische Anwandlungen verhöhnen lassen. Uebrigens ist die indische, persische, arabische Erotik (z. B. in dem Roman *Sîret ʿAntar*) so sentimental, wie nur irgendwann die deutsche gewesen ist. 2) handelt es sich an u. St. nicht um Curirung der Liebesnoth, sondern um leibliche Stärkung; der Ruf Sulamiths geht dahin, daß man ihr die tiefe Erschütterung ihres Leibeslebens erträglich mache, welche die Folge nicht ihrer Liebesnoth, sondern ihrer Liebesseligkeit ist. 3) ergeht der Ruf nicht (obwol dies grammatisch möglich, da סַמְּכוּנִי regelmäßig s. v. a. סַמְּכָנָה אֹתִי) an die Töchter Jerusalems, welche wenn sie gemeint wären genannt sein würden, sondern an irgendwen, und schon dies deutet auf seinen nicht buchstäbischen Sinn. Er setzt 4) voraus, daß man Kranken und bis zur Ohnmacht Erschöpften mit Weinbeeren und Apfelduft zu Hülfe kam, um die gesunkenen Lebensgeister zu heben. Der Ruf Sulamiths will also sagen: Springt mir bei mit Krankenlabung und Krankenerfrischung, denn ich bin krank von Liebe. Diese Liebeskrankheit hat auch auf geistlichem Gebiete ihre Lebenswirklichkeit. Der h. Ephrem wurde einmal von einer solchen Wonne überkommen, daß er rief: Herr, ziehe deine Hand ein wenig ab, denn mein Herz ist zu schwach, so große Freude zu empfahen. Und Joh. Reinh. Hedinger († 1704) ward auf seinem Sterbebette mit einem solchen Strom himmlischer Freudigkeit überschüttet, daß er ausrief: O wie gut ist der Herr! O wie süß ist deine Liebe, mein Jesu! O welch eine Süßigkeit! Ich bins nicht würdig, mein Herr! Laß ab, laß ab! (Psychol. S. 356). Wie die geistliche Liebeswonne, so kann auch die geistliche Liebessehnsucht eine die Leiblichkeit verzehrende Wirkung ausüben (vgl. Iob 19, 27. Ps. 63, 2. 84, 3); es hat Menschen gegeben, welche wirklich der Sehnsucht nach dem Herrn und dem Jenseits leiblich erlegen sind. Es ist der Zustand der Liebesekstase, in welchem Sulamith nach

Stärkung ruft, weil sie zu erliegen fürchtet. Der Contrast zwischen ihr, der Armen und Unwerthen, und dem ihr wie ein Ideal der Schönheit und Herrlichkeit erscheinenden Könige, der sie zu sich emporrückt, war wol dazu angethan, ihr Leben zu bedrohen; unverhofftes außerordentliches Glück hat schon manchen getödtet. Eine im Orient häufige verwandte Erscheinung ist die der Lähmung und des Todes vor Schrecken.[1] Wenn die Tochter Pharao's, wenn die Königin von Saba sich Salomo gegenüber befindet, so geschieht es im Gefühl der Ebenbürtigkeit ohne Zittern. Sulamith aber wird von dem Glanze geblendet und außer Fassung gebracht, und es geschieht ihr im Typus Aehnliches wie dem Seher auf Patmos, welcher angesichts des Erhöheten wie ein Todter zu seinen Füßen niedersinkt Apok. 1, 17. Wenn die Schönheit mit Hoheit vereinigt ist, so hat sie immer für zarte und nicht blasirte Naturen etwas Ehrfurchtgebietendes, Schauererregendes, Erschütterndes; wenn aber noch die Macht der Liebe hinzukommt, so hat dies jene Verschmelzung von Schauer und Wonnegefühl zur Folge, dessen psychologische Erscheinung Sappho in den vier Strophen, welche mit *Φαίνεταί μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν ἔμμεν ὤνηρ* beginnen, naturtreu geschildert hat. Wir dürfen also, ohne moderne Sentimentalität in das Altertum zurückzutragen, annehmen, daß Sulamith von der durch den Wettstreit der Liebes- und Lobesworte geschürten Flamme in Fieberschauer versetzt zusammenbricht und daß sie, indem Salomo die Hingesunkene stützt und beruhigt, dankend vor sich hinspricht v. 6: *Seine Linke ist unterhalb meines Hauptes und seine Rechte herzet mich.* Mit der Linken stützt er ihr rückwärts gesunkenes Haupt und mit der Rechten herzt er sie, wie Lth. richtig übers. (wie er auch den Namen חֲבַקּוּק „der Herzer" verdeutscht), denn חִבֵּק bed. zwar eig. umfalten, umhalsen, umarmen, dann aber überh. liebkosend umfahen, auch schon von jenem sanften Ueberhinfahren mit der Hand, welches sonst חִלָּה, lat. *mulcere* heißt. So der Situation gemäß an u. St., vgl. Gen. 29, 13. 48, 10., wo es, mit dem Dat. verbunden, von liebevoll wie zur Umarmung entgegengestreckten Armen gemeint ist. Uebt

1) Der *ro'b* (רֹעַב so in Damask) oder *ra'b* (so in Haurân und bei den Beduinen) ist ein Seelenzustand, der bei uns nur in einem niedern Grade vorkommt, bei den Arabern aber psychologisch merkwürdig ist. Ueberwältigt den Araber der *wahm* (الوَهْم) d. h. die Vorstellung von der Größe und Unwiderstehlichkeit einer Gefahr oder eines Unglücks, so versagen ihm plötzlich alle Kräfte des Leibes und der Seele, so daß er kraft- und wehrlos zusammenbricht. So wurden am 8. Juli 1860 in Damask in wenigen Stunden gegen 6000 christliche Männer getödtet, ohne daß einer eine Hand erhoben oder ein Wort der Bitte ausgesprochen hätte. Daß der *ro'b* in Arabien tödtet, haben mir dortige europäische und eingeborene Aerzte versichert und ich habe selbsterlebte Fälle constatirt. Da er häufig ein Erstarren der Glieder mit chronischer Lähmung zur Folge hat, so nennt man überh. alle Arten von Paralysie *ro'b* und jeden Paralytischen *mar'ûb*. Bei der medicinischen Behandlung wird die mit eingravirten Sprüchen bedeckte und mit vierzig Klingeln behängte „Schreckenstasse" (*ṭâset er-ro'b*) angewendet, und da bei dem Araber der Einfluß des Psychischen auf das Physische stärker und unmittelbarer ist als bei uns, so mag die sympathetische Kur dort zuweilen positive Erfolge haben. *Wetzstein.*

dieses mitgefühlvolle hingebende Umfahen auf die der Gewalt ihrer Empfindungen Erlegene eine besänftigende wolthuende Wirkung, so feiert die beiderseits entbrannte Liebe jetzt die erste Stunde wonnigen Genusses, und es begreift sich der Zuruf, den die Beseligte an die Zeuginnen ihrer Wonne richtet v. 7: *Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, bei den Gazellen oder den Hindinnen des Feldes, daß ihr nicht aufweckt und nicht aufstöret die Liebe bis daß es ihr gefällt.* Schwören נִשְׁבַּע ist dem Israeliten nur bei Gott (בֵּאלֹהִים Gen. 21,23) gestattet, aber beschwören הִשְׁבִּיעַ ist auch bei Außergöttlichem zulässig, obschon dies in der Schrift wol das einzige direkte Beispiel dafür ist. צְבִי (= צָבִי, dialektisch גְּבִי), Fem. צְבִיָּה (aram. טָבִיתָא Act. 9, 36), Plur. *zebaîm* oder *zebajîm*, weiblich *zebaôth* (mit dem Plur. von צָבָא zusammentreffend), erweicht aus *zebajôth*, benennt die Gazelle nach der Zierlichkeit der Gestalt und Haltung. אַיָּלוֹת ist die Verbindungsform von אַיָּלוֹת, dessen consonantisches י im Assyr. und Syr. sich bis zum Diphthong *ailuv*, *ailā* erweicht; der Gen. חַשְׂדָה gehört als nicht unterscheidend, sondern ausmalend zu beiden Thiernamen, weshalb auch der erste artikellos ist. אוֹ (dem Etymon nach dem lat. *vel* entsprechend) geht abgesehen von der Wiederholung dieses sogen. Schlummerliedes 3, 5 (vgl. 8, 4) ebenso wie 2, 9 von dem Streben aus, der Beschwörung den größten Nachdruck zu geben; der Ausdruck wird variirt, indem die Vorstellung von Bild zu Bild flattert und das eine, wo möglich, durch das andere überbietet (s. zu Spr. 30, 31 S. 515 unt.). Hgst. bemerkt zu v. 7: „Die Braut würde nicht bei den Hindinnen, würde vielmehr bei den Hirschen beschwören." Er meint näml. daß Salomo hier rede. Aber ein nichtigerer Beweis dafür kann nicht gedacht werden. Im Gegentheil zeigt die Beschwörung bei den Gazellen u. s. w. daß die hier redet, deren Heimat Feld und Wald sind, also auch nicht der Dichter (Hitz.) und nicht die Königin Mutter (Böttch.), welche beide überh. nirgends selbstredend auftreten. Die Beschwörung geschieht zu Gunsten der ungestört sein wollenden Liebe und geschieht deshalb bei allerlieblichsten und frei sich ergehenden Thieren, welche draußen die Fluren durchschweifen. Zöckler, welchem in diesem Einen Punkte Grätz beistimmt, findet nach Böttchers und Hitzigs Vorgang darin die ernste Warnung, die Liebe nicht mutwillig in sich zu erregen (vgl. lat. *irritamenta Veneris, irritata voluptas*), bis Gott selbst sie erweckt und das Herz sich zum Herzen findet. Aber der Zustand, in welchem sich Sulamith befindet, eignet sich schlecht zu einer moralischen Vorlesung allgemeinen Inhalts. Die Beschwörung kehrt 3, 5. 8, 4 wieder und überall da wo Sulamith sich in der Nähe ihres Geliebten befindet, wie hier in seinen Armen. Was liegt da näher als daß sie jede Störung dieser Liebesekstase abwehrt, welche einem von wonnigen Träumen durchwobenen Schlummer gleicht? Statt עֲוֹרַרְתֶּם, תָּעִירוּ und תְּעוֹרְרוּ sollte es genauer עֲוֹרַרְנָה, תָּעִירְנָה und תְּעוֹרַרְנָה (תעוררנה) heißen, aber die gramm. Unterscheidung der Genera ist im Hebr. undurchgebildet, wie treffen auch außer dieser Beschwörungsformel auf ebendieselbe *synallage generis* 5, 8. 7, 1. 4, 2. 6, 6. 8 u. ö., sie ist auch sonst

häufig, gehört aber im Hohenliede viell. zu der dem Hochpoetischen gegebenen Folie des Vulgären, denn ebenso sind im Vulgärarabischen die dem תִּקְטֹלְנָה entsprechenden Femininformen *jaḳtulna, taḳtulna* außer Brauch gekommen. Mit העיר *expergefacere* verbindet sich die Vorstellung der Unterbrechung im Schlafen, mit עורר *excitare* die weiter gehende Vorstellung der Aufrüttelung aus dem Schlafe, der Versetzung in die volle Regsamkeit wachen Lebens.[1] Die eine Beschwörung geht dahin, die Liebe nicht aus ihren süßen Träumen aufzuwecken, die andere sie nicht aus ihrem Versunkensein in sich selbst aufzustören. Das *Pasek* zwischen תעירו ואם hat wie z. B. Lev. 10, 6 den Zweck, das Ineinanderfließen der zwei ו zu verhüten; es ist das *Pasek,* welches, wie Ben-Ascher sagt, dazu dient לחפריד איז מחברתה (einem Buchstaben gegen den daneben stehenden gleichartigen seine Selbständigkeit zu sichern). הָאַהֲבָה ist nicht *abstr. pro concreto,* sondern die Liebe selbst in ihrem Geben und Nehmen. So schließt die 2. Scene des 1. Aktes: Sulamith liegt wie entseelt in Salomo's Armen, aber in ihn hinüberzusterben ist ihr Leben, sich an ihn verloren zu haben und sich in ihm wiederzufinden ist ihre Seligkeit.

Zweiter Akt.

Der Liebenden gegenseitiges Suchen und Finden.

II, 8 – III, 5.

Des zweiten Aktes erste Scene II, 8—17.

Mit 2, 8 beginnt der 2. Akt. Das sogen. Schlummerlied 3, 5 schließt ihn wie den ersten, und die gleichfalls refrainartige Aufforderung, sich auf den Bergen zu tummeln, läßt über den Schluß der 1. Scene keinen Zweifel. Der Schauplatz ist nicht mehr die Königsburg. Sulamith ist mit ihrer Liebeskrankheit im Herzen wieder daheim in dem Hause, welches sie mit den Ihrigen (von denen sie 1, 6 bereits ihre Brüder genannt hat) bewohnt. Dieses Haus steht auf Felsengrunde einsam und tief im Gebirge, ringsum die Weingärten, welche die Familie bebaut, und die Bergtriften, auf denen sie ihre Herden weidet. Sehnsüchtig schaut sie hier nach ihrem fernen Geliebten aus v. 8—9: *Horch — mein Geliebter! Siehe da kommt er, springt daher über die Berge, hüpft daher über die Hügel — es gleicht mein Geliebter einer Gazelle oder einem Jungen der Hirsche. Siehe da steht er hinter*

1) Recht gut ist der Unterschied von העיר und עורר in Lewisohns מחקרי לשון *Investigationes Linguae* (Winla 1840) p. 21 erörtert: Der מעיר אדרישן begnügt sich damit daß der Schlafende aufwacht und überläßt es ihm, die Nachwirkungen des Schlafs vollends zu überwinden; der מעורר aber entreißt ihn zugleich der Schläfrigkeit und macht ihn dermaßen wach, daß er vor dem Wiedereinschlafen gesichert ist.

unserem Gemäuer, schaut durch die Fenster hindurch, blinket durch die Gitter. In קוֹל הוֹדִי ist קוֹל vom Rufe des Kommenden (Böttch.) oder auch nur vom Hall seiner Tritte gemeint (Hitz.); es ist ein Interjectionalsatz (Hall meines Freundes!), in welchem קוֹל fast wie unser ‚Horch' zur Interjection geworden ist, s. zu Gen. 4, 10. זֶה nach חִנֵּה schärft dieses wie das demonstrative *ce* in *ecce* = *en ce.* בָּא ist als *part.* gedacht, wie aus der Betonung des Fem. בָּאָה z. B. Jer. 10, 22 ersichtlich. דִּלֵּג ist das gew. Wort für springen; das parallele קָפַץ (קָפֵץ), aram. קְפַץ, קְפַז, bed. eig. *contrahere* (verw. קָמַץ wov. *Kamez* Zusammenziehung des Mundes, genauer der Lippenmuskeln), insbes. den Körper zusammenziehen, um zum Sprunge auszuholen; ebenso wird noch jetzt im städtischen sowol als beduinischen Arabisch قمز, wofür auch جمز, vom Springen der Gazelle gebraucht, welches in einem Emporschnellen der senkrecht gestreckten Beine besteht; ʿAntar sagt ähnlich wie hier Sulamith von dem schnellfüßigen Schêbûb (DMZ XXII, 362): *wahu jeġmiz ġamazât el-ġazâl* (er springt im Gazellen-Springen daher). Auch hier wirkt schon in v. 8 das in v. 9 folgende Bild ein: צְבִי ist eben die Gazelle, die wir so nach ihrem arabischen Namen غزال benennen, welcher wol durch Vermittelung des maurisch-spanischen *gazela* zu uns gelangt ist (versch. von ‚Ghasele', nach pers. غَزَل Liebesgedicht). עֹפֶר heißt hier das Hirschjunge wie arab. غُفْر (غَفْر) das Gemsenjunge, wahrsch. von der Bedeckung mit jungem Haarwuchs, wov. auch der junge Löwe den Namen כְּפִיר haben mag. Ueber das affektvoll von einem Bilde zum andern schweifende אוֹ s. zu 2, 7ª. Sinngemäßer wäre 9ª noch zu v. 8 gezogen, denn die Bilder illustriren die schnellfüßige Eile (2 S. 2, 18. 1 Chr. 12, 8 vgl. Ps. 18, 34 nebst Hab. 3, 19 und zu dem Bilde vom Hirsch Jes. 35, 6). In 9ᵇ ist er gazellenschnell angelangt und seine Augen suchen die Unvergessene. כֹּתֶל (v. כָּתַל *compingere, condensare,* wov. z. B. arab. *mukattal* gedrängt, gerundet, *ramassé,* s. über √ כת zu Ps. 87, 6), aram. כּוֹתֶל (Jos. 2, 15 Targumwort für קִיר), ist von der Mauerwand des Hauses selber, nicht von dessen Mauerumfassung gemeint; Sulamith ist im Hause drinnen, hinter der Mauer stehend steht ihr Geliebter draußen vor dem Hause (Tympe: *ad latus aversum parietis,* näml. von ihr aus) und blickt durch die Fenster, bald durch dieses, bald durch jenes, um sie zu sehen und sich an ihrem Anblick zu weiden. Wir haben hier zwei Vv. aus der Fülle der hebr. Synonyma für den Begriff des Sehens. Das nur dreimal in A. T vorkommende הִשְׁגִּיחַ v. שָׂגַח geht in Anbetracht der Wurzeln שגג, שׂך, שׂק auf die Vorstellung des Stechens oder Spaltens zurück (wov. auch שָׂגַע rasend, eig. gestochen s. *percitum esse,* vgl. *oestrus* Bremsenstich = Raserei, arab. auf Kühnheit = Tollheit übertragen) und bed. reflektirendes nachdenkliches Fixiren, weshalb הַשְׁגָּחָה im nachbibl. Hebräisch Name der göttlichen Providenz. חָצִיץ, sonst blinken und blühen, erscheint nur hier in der Bed. des Sehens und zwar des

schnell worauf hin sich richtenden Augenstrahls, wie Blick und Blitz (*blic*) Ein Wort sind, „er sah — sagt Goethe im Werther — den Blick vom Pulver“ (Weigand).[1] Die Plurale *fenestrae* und *transennae* ließen sich auch als *synecdoche totius pro parte* oder, was dasselbe, als Plurale der Kategorie verstehen, aber mit gleichem Recht stellen wir uns ihn als den Standort wechselnd vor. חַלּוֹן ist das Fenster als Wandluke v. חָלַל *perforare*. חֲרַכִּים combinirt man am sichersten (s. zu Spr. 12, 27) mit خَرْق *fissura*, so daß sich die Vorstellung des durch die Mauer durchgebrochenen oder in sich selbst durchbrochenen Fensters ergibt; denn das Fenster dort zu Lande besteht meistens aus einer transparentartig durchbrochenen Holztafel, nicht, wie man irrigerweise aus dem bezeichnendsten Fensternamen שְׁבָכָה, jetzt *schubbâke* v. שָׂבַךְ flechten, gittern, schließen würde, nach Art unserer Jalousien aus verschränkten Stäben oder Bretern. Für das Lugen durch die durchbrochenen Stellen eines solchen Fensters paßt חִצִּיץ, denn die Augenstrahlen vergleichen sich den hindurchgehenden Lichtstrahlen. Wenn nun Sulamith fortfährt 10[a]: *Mein Geliebter hob an und sagte mir: Mache dich auf, meine Freundin, meine Schöne, und geh hervor!* so ist diese 1. Scene nicht unmittelbar dramatisch, sondern nur mittelbar, indem Sulamith monologisch, aber in dramatischer Weise ein Erlebnis erzählt, ein Erlebnis das zwischen ihres Liebesverhältnisses Anfang und ihre Heimholung fällt.[2] Sie bez. es nicht als Traumerlebnis und so wird es also auch kein solches sein. Salomo schweift wieder einmal, viell. jagend, in den nördlichen Bergen, nachdem der Regenwinter, der sie unzugänglich machte, vorüber ist, und nach langem Harren sieht ihn Sulamith endlich einmal wieder, und er lädt sie ein, mit ihm des Frühlings zu genießen. עָנָה bed. wie ἀποκρίνεσθαι nicht immer antworten auf Worte des Andern, sondern auch nur: auf Anlaß der Person die man vor sich hat das Wort ergreifen; es ist versch. von dem schallnachahmenden ענח, welches singen, eig. näselnd singen bed., und hat die Grundbed. des Entgegnens (gleicher Wurzel mit עָנָן Wolke als das uns Entgegenstehende, wenn wir gen Himmel blicken), ein Entgegnen ist aber auch schon das Anheben infolge empfangenen Eindrucks. Mit קוּמִי ruft er sie auf, sich aus ihrem Hinbrüten zu erheben, und mit וּלְכִי־לָךְ franz. *va-t-en*, ihm zu folgen v. 11—13: *Denn siehe der Winter ist vorüber, der Regen vergangen, dahingeschwunden. Die Blümlein werden sichtbar im Lande, die Zeit des Sanges ist angelangt und die Stimme der Turtel läßt sich hören in unserem Lande. Die Feige würzet ihre Früchtlein und die Weinstöcke stehn in Blüthe,*

1) In dieser Bed.: scharf hinsehen ist הציץ talmudisch — für Grätz allein schon ein Beweis daß das Hohelied sehr jungen Datums sei; aber dieses הציץ gehört wie סמדר zu dem erhalten gebliebenen althebr. Sprachgut der Talmudsprache.

2) Grätz misbraucht diese Formel, um durch Ergänzung ähnlicher das ganze Gedicht zu einer Kette von Erzählungen zu machen, welche Sulamith den Töchtern Jerusalems declamirt. Dramatisch zu sein hört es dadurch freilich auf, aber um so langweiliger wird es durch diese eingeflickten „Ich sagte“ und „Er sagte“ und „die Söhne meiner Mutter sagten“.

hauchen ihren Duft — mache dich auf, meine Freundin, meine Schöne, und geh hervor! Der Winter heißt סְתָו, viell. von einem V. סָתָה (gleicher Wurzel mit סָתַר, סָתַם und unbelegbar, da auch סוּת Gen. 49, 11 keinesfalls auf ein V. סוּת zurückgeht) verbergen, verhüllen als die Zeit der Umwölkung, denn der morgenländische Winter ist die Regenzeit; im maghrebinischen Schriftarabisch bed. شتآء auch den Regen selber (DMZ XX, 618) und im heutigen Jerusalem kennt die Vulgärsprache keinen andern Regennamen als شتآء (nicht مَطَر). Die Schreibung סְתָיו, welche das *Kerî* substituirt, will nur sagen, daß man nicht סְתָו, sondern סְתָו mit langem *a* lesen soll; ebenso sind gebildet und werden geschrieben עָנְיו demütig v. עָנָה gebeugt s. und שְׂלָיו Wachtel v. שָׂלָה fett s. Der Regen wird hier noch bes. erwähnt: er heißt גֶּשֶׁם v. גָּשַׁם massig s. (vgl. רְבִיבִים von der Dichtheit). Mit עָבַר vorüber-, fortgehen wechselt חָלַף, welches wie خلف eig. nachrücken und dann überh. wo anders hin rücken und also die bisher innegehabte Stelle räumen bed. In הָלַךְ לוֹ mit dem ethischen Dat., welcher die Handlung auf das Subj. zurückwirft, ist der Regenwinter wie eine Person gedacht, welche fortgezogen. נְצָן mit der Nominalendung *ân* ist gleiches Wort mit נִיסָן und bed. die Blume wie dieses den Blumenmonat *Floréal;* im Sprachgebrauch verhielt sich נְצָן zu נֵץ und נְצָה wahrsch. wie Blümlein zu Blume. Bei הַזָּמִיר stellt sich die Vorstellung des Vögelgesangs (غَرَد) ein und diese ist auch festzuhalten. LXX A. S. Trg. Hier. Venet. übers. *tempus putationis* die Zeit des Schneitelns, was allerdings dem Sprachgebrauch (vgl. זָמַר den Rebstock beschneiden und מַזְמֵרָה Winzermesser) und ähnlichen ökonomischen Namen wie בָּצִיר, אָסִיף, קָצִיר entspricht, aber keinen Beweggrund für das Hinauslocken ins Freie angibt, auch deshalb unwahrsch. weil der D. erst weiterhin auf die Reben zu sprechen kommt. זָמַר (זוּמַר) ist ein Schallwort, welches meistens Gesang und Musik bed., warum sollte also זָמִיר nicht wie זִמְרָה Gesang bedeuten können, aber nicht, wenigstens an u. St. nicht, Gesang der Menschen (Hgst.), denn dieser verstummt auch im Winter nicht, sondern Gesang der Vögel, welcher wirklich ein Merkmal des Lenzes ist und als ein charakteristischer Zug sich diesem lieblichen Frühlingsbild einfügt.[1] So schließt sich auch die Erwähnung der Turteltaube passend an, welche ein Wandervogel (s. die schöne Stelle Jer. 8, 7) und deshalb ein Frühlingsbote ist. נִשְׁמַע ist 3 *praet.:* sie läßt sich hören, macht sich vernehmbar. Das Frühlingsbild vollendet sich im Hinweis auf Feigenbaum und Weinstock, die stehenden Attribute behaglichen Haus- und Friedensstandes 1 K. 5, 5. 2 K. 18, 31. פֶּגֶ (v. פָּגַג und also nicht von der Härte, sondern von der Delicatesse be-

1) Freilich ist זמר vom Gesang der Vögel außer d. St. nicht nachweisbar, das arab. زمر ist nur von dem gellenden Geschrei des Straußes und bes. der Straußin üblich.

nannt) sind die kleinen Früchte des Feigenbaums, welche jetzt wo die Herbstregen vorüber sind und mit der Tag- und Nachtgleiche des Nisan der Frühling begonnen hat, bereits sich röthlich zu färben beginnen; das V. חָנַט hat nicht die Bed. ‚sich knollen', die Böttch. ihm aufzwingt, sondern nur die zwei Bedd. *condire* (*condiri*, nachbibl. Syn. von בָּשַׁל) und *rubescere*, von der Farbe hat der Weizen den N. חִטָּה = חִנְטָה, und auch hier hat die Farbenbed. den Vorzug, weil das Würzigwerden nicht in den Frühlingsanfang fällt — in der österlichen Gesch. von der Verwünschung des Feigenbaums bem. Marcus 11, 13 *οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων*. Bei den Feigenbäumen verfärbt sich schon das Grün der Fruchtansätze und die Weinstöcke sind סְמָדַר Blüthe d. i. in Blüthestand (LXX *κυπρίζουσαι*, vgl. 7, 13 *κυπρισμός*) — ein Satz wie Ex. 9, 31., welchem נָתְנוּ רֵיחַ sich nebenordnet. Man hält dieses סמדר meistens für ein Mischwort aus סַם Duft und חָדָר Glanz = Blüthe (s. Ges. *thes.*); es ist unleugbar, daß es solche Mischbildungen gibt wie z. B. שַׁלְהֶבֶת aus שָׁלָה und שָׁאַן, חַלְמִישׁ aus حمس hart s. und حلس schwarzbraun s.[1] Aber die überlieferte Schreibung סְמָדַר (nicht סְמָדָר) ist dieser Ansicht ungünstig, das mittlere *ā* gibt sich hienach wie in צְלָצַל als Vortonvocal (Ew. §. 154[a]) und das Stammwort scheint ein vierbuchstäbiges סְמַדֵּר, welches die Erweiterung von סָדַר reihen, ordnen im Sinne des Auseinanderlegens, Entfaltens sein mag. Symm. gibt das Wort durch *ὀλυνθη* wieder, und das talm. Idiom zeigt daß man so nicht allein die grünlichen fünfblätterigen Blüthen der Rebe nannte, sondern auch die Tragknospe und den ersten Trieb der Traube. Hier ist wie נָתְנוּ רֵיחַ (wie 7, 14 von den Mandragoren) zeigt die Weinblüthe gemeint, welche die Weinberge mit einem unvergleichlich zarten Wolduft erfüllt. Am Schlusse der Einladung zum Frühlingsge-

---

1) Ebenso ist كربش *corrugare* aus كرب schnüren und كرش runzeln zusammengeschmolzen, und eine andere Erweiterung des كرش ist كُرْنَاش Runzeln (z. B. in dem Sprichwort الشَّيْب ما هو من الكِبَر لاكن الكرناش) und مُكَرْنَش runzlig. Eines Tages — erzählte mir Wetzstein — fragte ich einen Araber, woher dieses *ḳarnaśa* runzeln käme und er antwortete: من الكِرْش البايت vom übernächtigen Schafmagen d. i. dem Magen eines geschlachteten Schafes, der über Nacht gelegen, wodurch seine glatte Oberfläche zusammenschrumpft und runzlig wird. In der That sagt man von einem faltigen runzligen Gesichte, es sei مثل الكرش البايت. Mit Recht schließt Wetzst. aus diesem Curiosum, wie schwer es sei, die Anschauung, welche den Semiten bei dieser oder jener Bezeichnung geleitet hat, lediglich mittelst etymologischer Folgerung zu bestimmen. Ein so neckisches Wort ist auch سمدر, welches einerseits an سدر anschließend von Umflorung der Augen als Folge des Schreckens, andererseits an سمل anschließend von geradlinig sich Hinstreckendem gebraucht wird. E. Meier hält סמדר als Namen der Weinblüthe für dissimilirt aus סמסר das Aufstarrende. Ebenso unwahrsch. als daß סָמַד verwandt sei mit חָמַד *Jesurun* p. 221.

nusse wiederholt sich der Aufruf קוּמִי וגו׳, womit sie angehoben. Das *Chethîb* לכי, wenn nicht ein vom *Kerî* mit Recht beseitigter Schreibfehler, ist לָכִי zu lesen (vgl. syr. *bechi* in dir *l*ᵉ*votechi* zu dir, aber mit occultirtem *i*) — ein Nordpalästinismus für לָךְ wie 2 K. 4, 2., wo das *Keri* ebendieser mundartlichen Form, die dort ohne Zweifel ursprünglich ist, die gewöhnliche substituirt hat (s. die Einl. zu Ps. 103). Sulamith erzählt nun weiter, wie er sie aus ihrer Verborgenheit heraus zu sich heranzog v. 14: *Meine Taube im Geklüft des Felsens, im Versteck der Stiege, laß mich sehen dein Angesicht, laß mich hören deine Stimme! Denn deine Stimme ist süß und dein Angesicht zierlich.* ‚Taube' (wofür Castellio tändelnd *columbula*, wie *vulticulum, voculam*) ist ein liebkosender Name, den Sulamith mit der Gemeinde Gottes theilt Ps. 74, 19 vgl. 56, 1. Hos. 7, 11. Die Feldtaube nistet in Felsenspalten und anderen Vertiefungen Jer. 48, 28.[1] Daß die Benennung Sulamiths hier so sich fortsetzt, zeigt daß sie entrückt dem weltlichen Verkehr tief im Gebirge wohnt, wo das Haus ihrer Familie sich an eine steile Berghalde lehnt. חַגְוֵי v. חָגָו oder auch חָגוּ n. d. F. שָׂחוּ Schwimmen fordert ein V. חָגָה = حَجَّ *findere*. סֶלַע ist, wie ein himjaritischer Lexikograph definirt, ein Einschnitt in einem Berge nach Art einer Schlucht; mit צוּר verbinden sich nur die Vorstellungen der Unersteigbarkeit und Unnahbarkeit, mit סלע aber die eines sichern Versteckes und sogar bequemen angenehmen Aufenthalts. מַדְרֵגָה ist die Stiege, hier Felsenstiege, wie die zwei senkrecht zum Meere abfallenden Kreidefelsen auf Rügen ‚Stubbenkammer', verderbt aus dem slavischen *stupnykamen* d. i. Treppenfels, heißen. Laß mich sehen — sagte er, indem er sie mit lockenden Worten hervorrief — אֶת־מַרְאַיִךְ und dies begründend: denn מַרְאַיִךְ ist lieblich. Letzteres, so punktirt, ist Sing.; das *Jod otians* ist der nur noch für das Auge festgehaltene 3. Stammbuchstabe von רָאִי (רָאָה). Mit Unrecht würde man aus אַשְׁרַיִךְ Koh. 10, 17 schließen, daß *ech* auch Pluralsuff. sein könne, was es so wenig als *êhu* Spr. 29, 18 sein kann; in beiden Fällen hat sich dem אַשְׁרֵי der Sing. אָשֵׁר (אשׁר) untergeschoben. Umgekehrt aber kann מַרְאַיִךְ nicht Sing. sein: der Sing. lautet eben מַרְאֶךָ. Auch מַרְאָיו Iob 41, 1 ist nicht Sing.: der Sing. lautet מַרְאֵהוּ Iob 4, 16. Hohesl. 5, 15. Dagegen ist bei Formen wie מַרְאֵיהוּ, מַרְאֵיהֶם, מַרְאֵיהֶן die Entscheidung schwierig: diese Formen können ebensowol Sing. als Plur. sein. An u. St. ist מַרְאִים ein ebensolcher nicht numerischer Plur. wie פָּנִים. Während aber פָּנִים ein Extensivplur. ist wie Böttch. ihn nennt: das Gesicht in der Erstreckung und Gesamtheit seiner Theile, ist מַרְאִים wie מַרְאוֹת Vision als großartige Ez. 40, 2 (s. Dietrich, Abhandlungen S. 19)

1) Wetzstein, Reisebericht S. 182: „Wenn die syrische Feldtaube keinen Taubenthurm *περιστερεῶνα* findet, nistet sie in Höhlungen steiler Felswände oder in den Wänden tiefer und weiter Brunnen". Derselbe, Nordarabien S. 58: „Eine Menge schwerzugänglicher Berge Arabiens heißen القُنَّة Felsenhorst" (vgl. Ob. v. 2 f.).

ein Amplificativplur.: das Antlitz von Seiten seiner Schönheitsfülle und des Ueberwältigenden seines Eindrucks.

Es folgt nun ein Liedchen. Sulamith kommt hervor und begrüßt den Geliebten singend. Ihre Liebe soll einen neuen Frühling feiern: so wünscht sie denn allen Störenfrieden dieser Liebe Unschädlichmachung und Beseitigung v. 15. 16: *Fahet uns die Füchse, die kleinen Füchse, die Weinbergsverderber, da unsere Weinberge in Blüthenschmuck! Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein, der unter den Lilien weidet.* Ist der König jetzt bei diesem Besuche der Geliebten auf der Jagd, so ergeht der Ruf: Fahet uns u. s. w., wenn er überh. an bestimmte Personen sich richtet, an sein Jagdgefolge. Es ist ein Winzerliedchen, aus Sulamiths Element, dem Weinbergsleben heraus, welches aber im Bilde auf ihr Liebesverhältnis zielt. Die in duftiger Blüthe prangenden Weingärten deuten auf ihren Liebesbund und die Füchse, die kleinen Füchse, welche diese geeinten Weingärten verderben könnten, deuten auf alle die großen und kleinen Feinde und Widerwärtigkeiten, welche die Liebe in der Blüthe, ehe sie zur Reife des Vollgenusses gelangt, benagen und zu zerstören drohen. שֻׁעָלִים befaßt Füchse und Schakale, welche die Weinberge „verderben oder schädigen, indem sie Höhlen und Gänge treibend das Erdreich durchwühlen und lockern, wodurch Wachstum und Gedeihen der Weinstöcke Noth leidet“ (Hitz.), v. שָׁעַל (√שׁל) herab oder in die Tiefe gehen. Die kleinen Füchse sind viell. die Schakale, welche von ihrem gestreckten Bau תְּנִים heißen und selten höher als 15 Zoll werden; ‚Schakal‘ hat nichts mit שׁוּעָל zu schaffen, sondern ist das persisch-türkische شغال, welches seinerseits auf sanskr. *crgâla* der Heuler (√*krag*, wie *kap-âla* Schädel √*kap* gewölbt s.) zurückgeht. Uebrigens folgt die Erwähnung der Füchse naturgemäß auf 14a, denn wo es zerklüftetes Gestein gibt sind sie zu Hause. Hitz. läßt Sulamith die Füchse anreden: Haltet uns Stand = wartet ihr Racker! Aber אֱחֹז, aram. אֲחַז, bed. nicht Stand halten, sondern erfassen oder packen (syn. לָכַד von Simson Richt. 15, 4) wie der Löwe die Beute Jes. 5, 29. Und der Plur. der Anrede erklärt sich als an des Königs Gefolge oder an alle die mithelfen können und wollen gerichtet; Fuchsjagden gehören noch heute und gehörten schon vor Alters zu dem Sport reicher Landbesitzer, und daß auch der kleinere Landbesitzer sich ihrer durch Fallen oder sonst wie zu entledigen suchte, versteht sich von selber — sie sind sprichwörtlich als Wühler Neh. 3, 35 und deshalb ein Bild der Pseudopropheten Ez. 13, 4. Statt מְחַבְּלֵי חַבָּרְמִים heißt es מחבלים כרמים. Die Artikel bleiben durchgehends weg, weil die Poesie den Art. beliebig fallen läßt, wo wie hier (vgl. dagegen 1, 6) Gedanke und Sprache es zulassen, und das fünfmalige *îm* ist ein beabsichtigtes Wortgeklingel. Der Satz וְכַרְמֵינוּ סְמָדַר ist ein durch das ו und voranstehende Subj., so wie auch durch den Mangel eines Finitums sich kennzeichnender Umstandssatz; סְמָדַר behauptet hier auch in Pausa die Schärfung der Endsylbe wie חַצָּלָצַל Dt. 28, 42. חֲנָמָל Ps. 78, 47. Mit v. 15 gehört v. 16 zus.: Sulamith besingt in dem fünfzeiligen Liede ihr Liebesverhältnis, denn das Rühmen desselben,

in das v. 15 ausläuft, setzt sich v. 16 fort und erst in v. 17 tritt Anrede des Geliebten an die Stelle dessen was sie singt zu Schutz und Wehr, Lob und Preis ihrer Liebe. Lth. übers.: *Mein Freund ist mein, und ich bin sein, der vnter den Rosen weidet.* Er hat auch hier die Lilien der Vulgata in Rosen verwandelt, indem er von den zwei Fürstinnen unter den Blumen der noch volkstümlicheren und verbreiteteren Rose den Vorzug gab; übrigens übers. er הָרֹעֶה mit Recht nicht nach *pascitur inter lilia* der Vulg. medial: der sich weidet d. i. ergötzet, denn diese Bed. hat רעה immer nur bei ausdrücklich folgendem Obj. und daß nicht בַּשּׁוֹשַׁנִּים, etwa nach Gen. 37, 2., dieses Obj. sein kann, leuchtet ein — das Obj. ist also zu ergänzen. Und welches: Ohne Zweifel *gregem,* und wenn Hlgst. mit den Anhängern der Schäferhypothese dies Weiden (der Herde) unter Lilien vom Weiden auf blumigen Auen versteht, so läßt sich dagegen nichts einwenden. Aber 6, 2 f., wo dieser Wahlspruch Sulamiths sich wiederholt, sagt sie daß ihr Geliebter בַּגַּנִּים weide und Lilien pflücke. Daran zerschlägt sich die buchstäbische Auffassung des *qui pascit (gregem) inter lilia,* denn ein Hirt, wie sich ihn die Schäferhypothese denkt, wäre wenn er seine Herde in Gärten weidete nicht besser als ein Wilddieb; auch befassen sich solche Hirten nicht mit Blumenpflücken, sondern verwenden ihre Zeit nützlicher mit Strumpfstricken. Es ist Salomo der König, von welchem Sulamith redet. Sie stellt sich ihn als Hirten vor, so aber daß sie zugleich sein Thun und Treiben über gemeine Hirtenweise hinausrückt und, so zu sagen, idealisirt. Sie, welche selber eine Hirtin, weiß aus ihrem Vorstellungskreise heraus nichts Lieberes und Herrlicheres von ihm zu denken und zu sagen, als daß er ein Hirt sei der unter Lilien weidet. Die Stätte und Umgebung seines Tagewerks entspricht seinem Wesen, welches ganz Schönheit und Liebe ist. Lilien, die Sinnbilder unnahbarer Hoheit, ehrfurchtgebietender Reinheit, hoher Erhabenheit über das Gemeine, erblühen da wo der Lilienhafte wandelt, den die Lilie den Ihrigen nennt. Die mystische Auslegung und Sprechweise nimmt שׁוֹשַׁנִּים mit Recht als Bildnamen heiliger Seelen und den Lilienzweig als Symbol des Lebens der Wiedergeburt; mit Recht hat Maria, welche andererseits als *rosa mystica* besungen wird, bei der engelischen Verkündigung auf alten Gemälden eine Lilie in der Hand; denn wenn das Volk Gottes von jüdischen Dichtern עַם חֲשׁוּשַׁנִּים genannt wird, so ist sie innerhalb dieser Liliengemeinde, dieser werdenden *communio sanctorum* die Lilie ohne Gleichen.

Sulamith erzählt in dramatisch lebhafter Vergegenwärtigung nun weiter was sie zu ihrem Geliebten sprach, nachdem sie ihn singend begrüßt hatte v. 17: *Bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen, wende, tummele dich, mein Geliebter, wie eine Gazelle oder ein Junges der Hirsche auf zerklüfteten Bergen.* Mit dem Perf. (3, 4) bed. עַד שֶׁ (vgl. עַד אֲשֶׁ Gen. 24, 33) bis dahin daß etwas geschehen, mit dem Fut.: bis dahin daß etwas geschehen sein wird. Also: bis dahin daß und also ehe der Abend hereinbricht möge er thun, wozu sie ihn auffordert. Die meisten Ausll. erklären סֹב *verte te* mit der Ergänzung *ad me,* wonach

Hier. Castell. u. A. *revertere* übers. Aber Ps. 71, 21 ist hiefür kein Beleg und wenn Sulamith ihren Geliebten vor sich hat, so kann sie ihn mit סב nur von sich wegweisen; die Parallelstelle 8, 14 hat בְּרַח statt סב, welches demzufolge „wende dich von hier hinweg" bed. Eher ließe sich denken, wie ich 1851 erklärte, daß sie, indem sie so sagt, ihn umschlossen hält und von ihm unzertrennlich die Berge mitdurchschweifen will. Aber weder jenes *ad me* noch dieses *mecum* hätte hier (vgl. dagegen 8, 14) unausgedrückt bleiben dürfen. Wir halten uns an das was geschrieben steht. Salomo ist indem er Sulamith überrascht und allerdings mit ihm des Frühlings sich zu freuen einlädt nicht allein, sondern, weil jagend und wie sich in dem אחזו andeutet, mit einem Gefolge. Sie weiß daß der König jetzt nicht Zeit hat, mit ihr zu lustwandeln, und fordert ihn deshalb auf, sein Tagewerk fortzusetzen und sich auf den Bergen zu tummeln, bis „der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen." Dann will sie ihn zurückerwarten, dann in der Abendzeit sich mit ihm ergehen, wie er ihr verheißen. Das V. פּוּחַ mit dem Hauchlaut ח und dem Blaslaut פ bed. *spirare,* hier vom Hauchig-d. i. Kühlwerden, wie רוּחַ לַיּוֹם Gen. 3, 8 (wo der Hauchlaut ח mit dem Vibrationslaut ר verbunden ist). Die Schatten fliehen יָנוּסוּ wenn sie wie auf der Flucht begriffen länger und länger werden, wenn sie sich dehnen (נטה Ps. 109, 23. 102, 12) und allmählich verschwinden. Bis das geschehen oder, wie wir sagen, geschehen sein wird, soll er sich gazellenschnell, wie er ist, auf den Bergen tummeln und zwar עַל־הָרֵי בָתֶר auf Bergen der Zerschneidung d. i. der Zerklüftung, welche also Hindernisse darbieten, die aber Er, der Gazellenschnelle (s. zu 2, 9), leicht überwindet. Richtig Bochart: *montes scissionis, ita dicti propter ῥωχμούς et χάσματα.* Auch Luthers *Scheideberge* sind „Berge mit Spitzen, von deren einer man zur andern springen muß." An בִּתְרוֹן 2 S. 2, 29 (Kaplan) läßt sich dabei nicht denken, denn das ist eine Bergschlucht jenseit des Jordans, und an ביתר Bar-Cochba's (Kirschbaum, Landau) schon deshalb nicht, weil dieses (mag es südlich von Jerusalem oder nördlich von Antipatris zu suchen sein) eigentlich ביתתר (s. Aruch) zu schreiben ist. Bemerkenswerth ist daß in einer assyrischen Thiernamenliste neben *ṣabi* (Gazelle) und *apparu* (Junges der Gazelle oder des Hirsches) sich *bitru* findet, viell. Name der *rupicapra.* Am Schlusse des Hohenliedes tritt הרי בשמים Berge der Würzkräuter an die Stelle dieser Berge der Zerrissenheit. Dort liegen keine zu überwindende Hindernisse mehr im Gesichtskreis, die Felsklippen sind zu würzigen Blumen geworden. Die Aufforderung Sulamiths hier athmet selbstverleugnende Entsagung, sich geduldende Bescheidenheit, innige Freude an der Freude des Geliebten. Sie will ihn nicht für sich in Anspruch nehmen, ehe er sein Wort vollbracht hat. Wenn er aber am Abend sich zu ihr gesellt wie zu den emmauntischen Jüngern, will sie sich freuen wenn er ihr Führer wird durch die neugeborne Welt des Frühlings. Die ganze Scene gestattet, ja veranlaßt dessen zu gedenken, daß der Herr zwar jetzt schon die ihn liebende Gemeinde heim-

sucht und sich ihr offenbart, daß sie aber seine Parusie erst am Abende der Weltzeit zu erwarten hat.

Des zweiten Aktes zweite Scene III, 1—5.

In der 1. Scene erzählt Sulamith was sie eines Tages, als der Abend bevorstand, äußerlich erlebt hat. In dieser 2. Scene erzählt sie was sie einmal Nachts innerlich erlebt hat. Sie sagt zwar nicht daß sie es geträumt, aber daß es ein Traum ist geht daraus hervor, daß das Erzählte als äußere Wirklichkeit gefaßt sich selber durch seine Unvorstellbarkeit aufhebt. Aber es gibt sich auch sofort als ein in das Schlafleben fallender Vorgang III, 1: *Auf meinem Lager in den Nächten sucht' ich den meine Seele liebt, ich suchte ihn und fand ihn nicht.* Sie will nicht sagen daß sie ihn neben sich auf ihrem Lager gesucht, denn wie könnte das die Züchtige, deren Heimholung erst der folg. Akt berichtet — sie konnte und durfte ihn da weder wachend noch träumend vermissen. Der Anfang ist ähnlich wie Iob 33, 15. Sie befand sich Nachts auf ihrem Lager, als sie vom Schmerz der Sehnsucht ergriffen ward: der Geliebte ihrer Seele schien sie verlassen, sich ihr entzogen zu haben, sie hatte das Gefühl seiner Nähe verloren und vermochte es nicht wieder zu gewinnen. לֵילוֹת ist weder hier noch 3, 8 nothwendig Plur. der Kategorie. Der Sinn kann auch sein, daß diese Pein der Verlassenheit sie mehrere Nächte hindurch immer wieder überkam: sie ward an seiner Treue irre, allein je mehr sie von ihm nicht mehr geliebt zu sein besorgte, desto heftiger ward ihr Sehnen und sie machte sich auf, den Entschwundenen zu suchen v. 2: *So will ich denn aufstehn und die Stadt durchwandern, die Märkte und die Straßen, will suchen den meine Seele liebt! — Ich suchte ihn und fand ihn nicht.* Wie wäre dieses nächtliche Suchen bei aller Stärke der Liebe mit jungfräulicher Zucht vereinbar! Es ist also ein Traum, was sie erzählt. Und wenn ihr Seelengeliebter ein Hirt wäre, würde sie ihn in der Stadt und nicht vielmehr draußen auf der Flur oder in einem Dorfe suchen? Nein ihr Seelengeliebter ist Salomo und im Traum ist Jerusalem, seine Stadt, dicht an die Berge ihrer Heimat gerückt. Die mit *akûmânnâ* ausgedrückte Entschließung ist durch kein אָז אָמַרְתִּי oder וָאֹמַר eingeführt: die Scene besteht in einem Monologe, welcher das Erlebte dramatisch vergegenwärtigt. Ueber das zweite *Chatef-pathach* von וְאֶסּוֹבְבָה s. Baers Genesis-Ausgabe p. VII. שְׁוָקִים ist Plur. von שׁוּק (= *śavḳ*) wie שְׁוָרִים von שׁוֹר (= *śavr*); das Stammwort שׁוּק ساق bed. treiben, continuirlich einander folgen, سُوق hieß wol urspr. der Ort wo man das Vieh hintreibt zum Verkauf, wie in der Wüste سواق der Ort heißt, wo man das Vieh hintreibt zur Tränke (Wetzst.). Die Form אֲבַקְשָׁה ist entdagessirt wie alle Formen dieses V. mit Ausnahme des Imper.; die halbgutturale Natur des ק hat etwas dem einfachen lautbaren *Scheba* Widerstrebendes. Sulamith erzählt nun weiter was sie erlebt hat indem sie, von Liebesschmerz getrieben, die

Stadt durchirrte v. 3: *Es fanden mich die Wächter die in der Stadt umgehen. „Habt ihr den meine Seele liebt gesehen?"* Auch hier fehlt vor der Frage die Einführung durch וָאֹמַר לָהֶם: der Monolog erzählt dramatisch. Erzählte sie ein äußeres Erlebnis, so wäre die Frage thöricht, denn wie konnte sie bei den Wächtern welche die Runde in der Stadt machen (Epstein verweist gegen Grätz für das Alter der Einrichtung auf Ps. 127, 1. Jes. 62, 6 vgl. 21, 11) Kenntnis ihres Geliebten voraussetzen! Ist es aber ein Traum was sie erzählt, so erklärt sichs daraus, daß Gefühlsdrang und Fantasie die Reflexion überflügeln. In der Natur des Traums liegt es auch daß die Dinge einander so schnell folgen und keine festen Umrisse annehmen. Auch dies daß sie, bei Nacht ausgegangen, den Gesuchten bei Nacht auf der Straße findet, ist ein glückliches Zusammentreffen der Umstände, wie es die durch den Traum beflügelte Seele componirt, ein Ereignis ohne wahrscheinliche äußere Wirklichkeit, obwol nicht ohne tiefe innere Wahrheit v. 4: *Kaum war ich von ihnen weiter gegangen, da fand ich den meine Seele liebt. Ich erfaßte ihn und ließ ihn nicht, bis daß ich ihn gebracht ins Haus meiner Mutter und in die Kammer meiner Gebärerin.* כִּמְעַט ist die Gleiche eines Wenigen = *paululum*, hier einen Satz vertretend: Es war wie ein Weniges, daß ich an ihnen vorbeigegangen war, bis daß ich fand den meine Seele liebt. Ohne שׁ würde es *paululum transii* heißen, mit שׁ *paululum fuit quod transii*, ohne einen andern Unterschied, als daß in letzterem Falle das *paululum* mehr herausgehoben wird. Da Sulamith etwas früher Erlebtes erzählt, so bed. nun auch אֲחַזְתִּיו nicht *teneo*, sondern *tenui* und וְלֹא אַרְפֶּנּוּ nicht *et non dimittam eum*, sondern als verneinende Wendung von וָאַרְפֵּנּוּ *et dimisi eum*, nicht blos *et non dimittebam eum* (Imperf. als Ausdruck der Mitvergangenheit), sondern *et non dimisi eum*. Beim Kampf am Jabbok Gen. 32, 27 lesen wir sinnverwandtes שַׁלַּחְתַּנִי, welches fortlassen bed., wie הִרְפָּה locker lassen, los lassen. Gleichgültig ist nun ob man mit subjektiver Färbung *donec introduxerim* oder mit objektiver *donec introduxi* übers.; jedenfalls ist der Sinn, daß sie ihn festhielt, bis sie ihn mit sanftem Zwang in ihr mütterliches Heim gebracht. Mit בית läuft das speciellere חֶדֶר parall., welches eig. (s. zu 1, 4) *recessus, penetrale* bed.; mit אִמִּי das seltene und nur noch Hos. 2, 7 vorkommende הוֹרָה *prt. fem. Kal* v. הָרָה empfangen, schwanger s., welches poetisch mit dem Acc. *parturire* oder auch *parere* bedeuten kann. Im Segen Jakobs Gen. 49, 26., so wie der Text vorliegt, nennt dieser sogar seine Eltern הוֹרַי, so wie im Arab. *ummâni* eig. meine beiden Mütter für meine Eltern gesagt werden kann; auch im lat. *parentes* sind Erzeuger und Gebärerin zeugmatisch zusammengefaßt. Das Schlußwort des Monologs richtet sich an die Töchter Jerusalems v. 15: *Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, bei den Gazellen oder den Hindinnen des Feldes, daß ihr nicht aufwecket und nicht aufstöret die Liebe bis daß es ihr gefällt.* Hiernach scheint man sich die Töchter Jerusalems als bei der Erzählung des Traumerlebnisses gegenwärtig denken zu müssen. Da aber Sulamith erst im folg. Akte aus ihrer Heimat abgeholt in Jerusa-

lem einzieht, so ist es wahrscheinlicher, daß sie ohne Zuhörer das Erlebte sich selber daheim vergegenwärtigt und daß sie, in dem Traumbilde schwelgend, welches den Geliebten ihr so nahe brachte, daß sie ihn allein und ausschließlich bei sich hatte, in eine ebensolche Liebesekstase wie 2, 7 geräth und nach dem fernen Jerusalem deutend alle Störung dieser Entsunkenheit abwehrt, welche in sich selber einem von wonnigen Träumen durchwobenen Schlummer gleicht. In zwei monologischen, aber dramatisch belebten Bildern hat uns der D. einen Einblick gegeben in die Gedanken und Empfindungen, von denen das inwendige Leben der Jungfrau in der Nähe ihrer Brautschaft und Vermählung bewegt ward. Wer das Hohelied in dem Sinne liest, in welchem es dem Kanon einverleibt ist, und zwar in erfüllungsgeschichtlichem neutest. Sinn, wird die zwei Erlebnisse Sulamiths nicht lesen können, ohne darin Spiegelbilder des Verkehrs der Seele mit Gott in Christo zu finden und Gedanken zu fassen, wie sie z. B. das alte Lied ausspricht: *Quando tandem venies, meus amor? Propera de Libano, dulcis amor! Clamat, amat sponsula: Veni, Jesu, dulcis veni Jesu!*

Dritter Akt.

Die Einholung der Braut und die Hochzeit.

III, 6—V, 1.

Des dritten Aktes erste Scene III, 6—11.

In diesem 3. Akte kommt das Sehnen der Liebenden nach dem Geliebten zu schließlicher Stillung. Die 1. Scene [1] stellt ihre Heimholung in die Königsstadt dar. Ein prachtvoller Zug, der sich gen Jerusalem bewegt, zieht die Aufmerksamkeit der Bewohner Jerusalems auf sich III, 6: *Wer ist diese heraufkommend aus der Wüste gleich Säulen Rauchs, durchräuchert von Myrrhe und Weihrauch von allen Spezereien der Krämer?* Möglich wäre es daß זֹאת עֹלָה zusammengehörte, aber זֶה עָנִי Ps. 34, 7 (dieser Elende, eig. dieser, ein Elender) ist nicht gleichartig, es müßte זֹאת חָעֲלָה gesagt sein. Also wird זאת entw. eng mit מי zusammengehören und die Frage schärfer und lebhafter machen wie in מַה־זֹּאת Gen. 12, 18 u. ö., oder זאת wird das Subj. sein, welches dann ähnlich wie Jes. 63, 1. Iob 38, 2 vgl. unten 7, 5[b]. Jo. 4, 17. Am. 9, 12 mit indeterminirten Participien näher beschrieben wird, wonach mit Recht accentuirt ist. Man übersetze aber nicht mit Hlgst. *quid est hoc quod adscendit,* denn מִי fragt nach der Person, מה nach einer Sache und nur *per attract.* steht Gen. 33, 8. Richt. 13, 17. Mi. 1, 5 מי für מה; auch nicht *quis est hoc* (Vaih.), denn nach מי hat זאת persön-

1) s. darüber Schlottmann, Der Brautzug des Hohen Liedes, in Stud. u. Kritiken 1867 S. 209—243. Die dramatische Gliederung dieses Abschnitts verwerfend faßt er ihn durchweg als einen Gesang des Chors der Töchter Jerusalems, was sich schon durch 10[b] widerlegt.

lichen Sinn, also: *quis (quaenam) haec est.* Daß es ein weibliches Wesen ist, welches dahergetragen wird, wissen die Fragenden, wenn sie auch noch zu ferne sein sollte, um von ihnen gesehen zu werden, weil sie in dem festlich prangenden Zuge einen Hochzeitszug erkennen. Daß der Zug aus der Wüste kommt, etwa durch die Wüste, welche Jerusalem und Jericho trennt, vereinbart sich damit, daß er eine Galiläerin bringt und den Weg durch die Jordan-Niederung (Ghôr) eingeschlagen hat, aber es gibt auch der Scene gleich von vornherein eine typische Färbung; denn die Wüste ist seit der mosaischen Erlösungszeit Emblem der Durchgangsstätte von Knechtschaft zur Freiheit, von Niedrigkeit zu Herrlichkeit (s. zu Jes. 40, 3. Hos. 1, 16. Ps. 68, 5). Der Aufzug ähnelt einer Procession, vor welcher das Weihrauchfaß geschwungen wird. Rauchsäulen von verbranntem Räucherwerk bezeichnen rückwärts und vorwärts die Linie, in der er sich bewegt. תֵּימָרוֹת (תִּימָרוֹת) hier und Jo. 3, 3 (s. Norzi) ist, wie es scheint, von יָמַר aufwärts streben gebildet, einer Nebenform zu אָמַר vgl. Jes. 61, 6 mit 17, 6. Ps. 94, 4.; das V. תָּמַר, wov. die Dattelpalme den Namen תָּמָר hat, ist eine secundäre Bildung wie תָּאַב zu אָבָה. Allerdings ist diese Form תִּימָרָה (vgl. dagegen תּוֹלָדָה) sonst nicht zu belegen; Schlottm. sieht darin aufgelöstes תְּמֻרוֹת v. תְּמָרָה, aber auch Ersatzdehnung für solches *Dag. dirimens* anzunehmen ist mislich. Diese Benennung der Rauchsäulen ist poetisch wie Jo. 3, 3 vgl. עַמּוּד עָשָׁן Richt. 20, 40. Die Kommende kommt von der Wüste nach dem hochgelegenen Jerusalem heraufgezogen „gleich Rauchsäulen" d. h. nicht selber solchen gleichend, wie Schlottm. erklären zu müssen meint (mit dem *tertium comp.* des Schlanken, Köstlichen und Lieblichen), sondern von solchen umzogen und umduftet. Ihr, welche der Zug bringt, gilt diese Verschwendung von Aromen; sie ist die מְקֻטֶּרֶת Beräucherte oder Durchräucherte von Myrrhe und Weihrauch. Schlottm. behauptet, מְקֻטֶּרֶת könne nichts anderes als ‚geräuchert' bed. und liest deshalb מְקֻטֶּרֶת (wie Aq. *ἀπὸ θυμιάματος* u. Hier.). Aber מְקֻטֶּרֶת steht ja nicht allein, sondern mit folg. Genitiven, und so wie חֲרֻצֵי בְגָדִים 2 S. 13, 31 solche bed. die nicht selbst zerrissen, sondern denen die Kleider zerrissen sind (Ew. § 288[b]) und زَيْد مقتول الأَب Zeid dem sein Vater getödtet ist (de Sacy II § 321): so kann auch מקטרת מר ולבונה eine solche bed., welcher (zu Ehren) diese Arome geräuchert werden und die also damit beräuchert wird. מֹר Myrrhe, arab. *murr* (s. darüber zu 1, 13), steht auch Ex. 30, 23. Ps. 45, 9 an der Spitze der Wolgerüche; sie kam aus Arabien, wie auch der Weihrauch לְבוֹנָה, arab. *lubân* (später auf das Benzoë-Harz übertragen); die Namen beider sind semitisch[1], und auf Arabien als Bezugsquelle weist schon dies daß die Thora Myrrhe als Bestandtheil des h. Salböls Ex. 30, 23 und Weihrauch als Bestandtheil des h. Räucherwerks Ex. 30, 34 fordert. An diese zwei Hauptarome schließt sich סְחָר (an sich nichts anders als z. B. Gen. 6, 20 vgl. 9, 2) wie ein

1) s. Lassen, Indische AK. 1, 335.

et cetera an. רוֹכֵל ist der herumziehende Gewürzkrämer (Spezereihändler) und Krämer überh. אַבָּקָה, welches sich zu אָבָק wie Pulver zu Staub verhält (vgl. *abacus* Rechentafel, benannt von dem Sande, mittelst dessen die arithmetischen Größen bezeichnet werden), heißen die einzelnen Droguen (d. i. Trockenwaaren, vgl. das arab. Elixir = ξηρόν).

Die nun folg. Beschreibung des Tragbetts theilt man füglich einer andern Stimme aus der Mitte der Bewohner Jerusalems zu v. 7. 8: *Siehe da Salomo's Tragbett, sechzig Helden rings um es her von Israels Helden, allesamt mit Schwert bewaffnet, geübt im Kriege, ein jeder mit dem Schwert an seiner Hüfte vor Schrecknis in den Nächten.* Da אַפִּרְיוֹן 9[a] kein durch sich selbst deutliches Wort ist, so daß sich von da aus entscheiden ließe, was hier מִטָּה im Untersch. davon bedeute, so lassen wir den Zus. entscheiden. Wir haben ein Bild dessen vor uns was die nachbibl. Sprache הַכְנָסַת כַּלָּה (Heimholung der Braut) nennt. Entweder begab sich der Bräutigam in das elterliche Haus und holte dort die Braut ab, was die in Ps. 45 zu Grunde liegende Vorstellung zu sein scheint, wenn, wie wir glauben, die Elfenbein-Paläste v. 9 die des israel. Königshauses sind, oder sie wurde ihm in festlichem Zuge zugebracht und er ging dem Zuge entgegen 1 M. 9, 39 — die herrschende Sitte, von welcher die Parabel von den zehn Jungfrauen Mt. c. 25 ausgeht.[1] Hier kommt die Braut aus weiter Ferne, und schon der Abstand der dem Bauernstande angehörigen Galiläerin von der Hoheit des Königs bringt es mit sich, daß er sie nicht selbst abholt, sondern daß sie ihm zugebracht wird. Sie kommt nicht wie vor Alters Rebekka reitend auf einem Kameele, sondern sie wird in einer מטה getragen, welche von einem dazu befehligten Schutz- und Ehrengeleit umgeben ist. Ihr Weg führt ja durch die Wüste, wo die Möglichkeit räuberischen Ueberfalls, zumal in der Nachtzeit, vorauszusetzen (מן in מִפַּחַד wie Jes. 4, 6. 25, 4) und also die Sorge für sicheres Geleit geboten ist, während sich schwerer begreift, weshalb das Brautbett im Palaste des Königs des Friedens (1 Chr. 22, 9) von einer so kriegerischen Schutzwehr umstellt sein sollte. Daß Salomo dafür gesorgt hat, daß ihm die Erwählte mit königlichen Ehren zugebracht werde, zeigt die verschwenderische Fülle der Arome, deren Rauch und Duft schon von weither das Nahen des Zuges signalisirt — die מטה, welche nun beschrieben wird, kann keine andere sein, als die in welcher diejenige sitzend oder liegend oder auch halb liegend halb sitzend (was für die Auslegung ohne Belang) sich befindet, welche in einer solchen Wolke von Wolduft ihm zugebracht wird. Also wird מטה (v. נטה sich ausstrecken), welches sonst auch von der Todtenbahre 2 S. 3, 31 (wie talm. auch עָרַס = עָרַשׂ) gesagt wird, hier ein Tragbett bed., ein mit Vorhängen behangenes Sitzpolster nach Art der indischen Palankins und wie etwa auf türkischen Kaïks oder venetianischen Gondeln. Die appositionelle Näherbestimmung שְׁלֹמֹה ‚das Salomo ge-

1) Weigand deutet das deutsche Braut nach sanskr. *praudha* ‚die im Wagen Geführte', aber dieses Particip bed. nichts weiter als (*aetate*) *provecta*.

hörige' (s. zu 1, 6b) hebt hervor, daß es ein königliches Tragbett ist, nicht irgend einem Vornehmen aus dem Volke gehörig. Die Träger bleiben als untergeordnete Personen, über die sich nichts sagen ließ, unerwähnt; die sechzig Krieger bilden nur die Schutz- und Ehrenwache *(sauvegarde)* oder das Schutz- und Ehrengeleit *(escorte* oder *convoie)*. Die Sechzig sind das Zehntel (die Elite) der königlichen Kerntruppe 1 S. 27, 2. 30, 9 u. ö. (Schlottm.). Ist die Frage gestattet, weshalb gerade 60, so darf man viell. nicht unzutreffend antworten: die Zahl 60 ist hier wie 6, 8 die mit 5, der gebrochenen 10, multiplicirte Zahl Israels, so daß also 60 ausgezeichnete Krieger die Hälfte des Geleits eines Königs Israels bilden. אֲחֻזֵי חֶרֶב bed. eig. festgehalten am Schwert, so daß dieses sie nicht losläßt, was dem Sinne nach s. v. a. festhaltend; die syr. Uebers. der Apokal. hat für *παντοκράτωρ* ܐܚܝܪ ܟܠ der vom All Gehaltene d. i. dieses Haltende (vgl. Ew. §. 149d).[1] Nun beschreibt eine andere Stimme welch ein Prachtbett Sulamith zu Ehren Salomo hat anfertigen lassen v. 9. 10: *Ein Prachtbett hat sich gemacht der König Salomo von Bäumen des Libanon. Seine Säulen hat er gemacht von Silber, seine Lehne von Gold, sein Polster von Purpur, sein Inwendiges ist ausgeschmückt durch Liebe von den Töchtern Jerusalems.* Wortklang, Zusammenhang und Beschreibung legten den griech. Uebersetzern (LXX Venet. und wol auch den Andern, denn ein Unterschied wird nirgends bemerkt) für אַפִּרְיוֹן die Wiedergabe durch *φορεῖον* Senfte, Palankin (Vulg. *ferculum*) nahe. Das hier beschriebene אפריון hat silbernes Gestell und purpurnes Polster — ebenso lesen wir bei Athenäus V, 13 (II p. 317 *ed. Schweigh.*), daß der Philosoph und Tyrann Athenion sich *ἐπ' ἀργυροπόδος φορείου καὶ πορφυρῶν στρωμάτων* zeigte, und ebend. V, 5 (II p. 253), daß in einem von Antiochus Epiphanes veranstalteten Festzuge unter Anderem hinter 200 Frauen, welche Salben aus goldenen Urnen sprengten, 80 Frauen in goldfüßigen *φορεῖα*, 500 in silberfüßigen sitzend pomphaft daherzogen — es ist das der eig. Name der kostbaren Frauen-Senfte (Suidas: *φορεῖον γυναικεῖον*), welche auch je nach der Zahl der Träger (bei Martial VI, 77: sechs Kappadocier und IX, 2: acht Syrer) *ἑξάφορον* (*hexaphorum* ebend. II, 81) oder *ὀκτώφορον* (*octophorum* bei Cicero, *Verr.* V, 10) genannt ward. Die Mischna *Sota* IX, 14 gebraucht auch wirklich אפריון im Sinne von *φορεῖον*: „Im letzten Kriege (dem hadrianischen) decretirte man, daß die Braut nicht באפריון durch die Stadt ziehen solle [der Gefahr halber], unsere Rabbinen aber gestatteten es später [der Züchtigkeit halber]"; ebenso wie hier צאת באפריון sagt man griech. *προιέναι* (*καταστείχειν*) *ἐν φορείῳ*. Auch der Midrasch *Bamidbar rabba* c. 12 und anderwärts, der sich in allerlei allegorischen Deutungen des אפריון unserer Stelle ergeht, setzt in den meisten dieser Deutungen die Identität des Worts mit *φορεῖον* voraus,

1) Weit verbreitet ist dieser deponentische Gebrauch des *prt. pass.* in der Mischna-Sprache z. B. תפוסי מעשה אבותם die welche die Handlungsweise ihrer Väter ergreifen, s. Geiger, Lehrbuch zur Sprache der Mischna §. 16, 5.

welches dort auch פּוּרְיוֹן (nach der LA des Aruch) umschrieben (vgl. פַּרְוָן Jes. 49, 22 Trg.) und einmal auch mit פאפליון *papilio (pavillon)* Lustzelt vertauscht wird. Aber ein griechisches Wort im Hohenliede ist an sich so unwahrscheinlich, daß Ew. diese Herleitung des Worts für „schlimmer als Scherz" erklärt, um so unwahrscheinlicher, da *φορεῖον* als Name der Senfte erst bei Schriftstellern der *κοινή* wie Plutarch, Polybius, Herodian u. dgl. vorkommt und deshalb mit fast größerem Rechte sich vermuten ließe, daß es ein urspr. semitisches Wort sei, welches die griech. Sprache in einer Zeit, wo orientalische und griechisch-römische Sitte verschmolzen, sich angebildet habe. Dazu kommt, daß wenn מִטָּה 7ª das Tragbett bed., wie daraus hervorgeht, daß es als Transportmittel mit Escorte erscheint, nun nicht auch אפריון die Senfte bedeuten kann; auch führt in der Beschreibung nichts auf eine Senfte: wir lesen nichts von Ringen und Tragstangen, dagegen von Säulen (wie die eines Himmelbetts) statt, wie sich erwarten ließe, von Füßen. Dennoch hält Schlottm. מטה und אפריון für verschiedene Benennungen des Tragbetts, aber auch das erzählende אפריון עשׂה וגו׳ setzt ja voraus daß der so sagt den אפריון nicht vor Augen hat und dieser also etwas Anderes als die מטה ist. Während Schlottm. geneigt ist, אפריון in der Bed. Senfte als griech. Lehnwort gelten zu lassen (aber ein solches schon in der ersten Königszeit?), will es Ges. im *thes.*, so verstanden, von פָּרָה *cito ferri, currere* ableiten, aber diese Bed. des V. פרה ist erdichtet. Wir erwarten hier dem Fortschritt der Scene gemäß den Namen des Brautbetts, und gesetzt auch daß אפריון *Sota* 12ª (הושיבה באפריון näml. Amram die Jochebed) wie in der Mischna die Senfte (Aruch) der Braut, die arab. مِزَفَّة, und nicht *torus nuptialis* (Buxt.) bed., so wird die Möglichkeit, daß אפריון ein vornehmeres Wort für עֶרֶשׂ 1, 17 sei, doch ausreichend dadurch bewiesen, daß פּוּרְיָא der gew. talmudische Name des Ehebetts ist (z. B. *Mezia* 23ᵇ, wo es metonymisch für *concubitus* steht), welcher mittelst eines Wortwitzes durch שפרין ורבין עליה (*Kethuboth* 10ᵇ und anderwärts) erklärt wird; das Targumische hat dafür die Form פּוּרְיָן (s. Levy), es heißt so auch ein Bett mit Baldachin (Himmelbett) Dt. 32, 50 *jer.*, so daß die Vorstellungen des Prachtbetts und des Palankins (vgl. כילה Baldachin und כילת חתנים Brautbett *Succa* 11ª) sich berühren. Ueberh. muß פוריא (פורין), was auch von אפריון gelten wird, urspr. eine allgem. Bez. gewisser Hausgeräthe mit gemeinsamem Merkmal gewesen sein; denn im Syr. bed. ܦܪܘܬܐ, Plur. ܦܪܝܘܬܐ *parjevâthâ* (Wiseman, *Horae* p. 255) oder auch ܦܪܝܗܐ (bei Castelli) die Wiege. So fragt es sich denn, ob sich diese Wortsippe auf ein Stammwort zurückführen läßt, welches ein innerhalb derselben mannigfach verwendetes gemeinsames Merkmal hergibt. Das hebr. פָּרָה aber bed. von der √פר spalten, zerreißen aus[1] hervorbrechen, Frucht bringen, fruchtbar s., und nichts weiter. Die

1) s. Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 72.

Bed. laufen hat פרה, wie bereits bemerkt, nirgends; nur in dem Palästinisch-Aramäischen läßt sich פְּרָא in dieser Bed. belegen (s. Buxt.), das arab. فرّ bed. nicht laufen, sondern fliehen, eig. (ähnlich unserem ‚ausreißen') die Reihe in der man steht durch die Flucht aufreißen (wie anders gewendet vom Pferdehändler: dem Pferde das Maul aufreißen) — übrigens aber gelangen wir so auch nicht zu dem gemeinsamen Merkmal, auf das wir ausgehen, denn wenn sich von der Senfte allenfalls sagen läßt, daß sie laufe, so doch nicht von Bett, Wiege u. dgl. Auch das arab. فرفار *species vehiculi muliebris* hilft uns nicht weiter, denn für dieses bietet فرفر schwanken, schütteln ein passendes Stammwort.[1] Mit besserem Erfolg werden wir das arab. فرى vergleichen, welches im *Kal* und *Hi.* aufreißen, zuschneiden *(couper, tailler une étoffe)* und auch tropisch etwas Seltsames, noch nicht Dagewesenes hervorbringen bed. (الفَرِيّ يفرى nach den arabischen Lexikographen s. v. a. ياتى بالعجب فى عمله er leistet Wunderbares in seiner Thätigkeit); die Grundbed. ist auch noch an Conj. VIII ersichtlich: *iftarra kiḏban* Lügen zuschneiden, Lästerliches ersinnen und aussprechen (eine ähnliche Metapher wie خرع *findere*, VIII *fingere* sich etwas in der Fantasie zuschneiden, franz. *inventer, imaginer*). Indes gelangen wir mit diesem فرى noch nicht unmittelbar an פּוּרְיָא, אַפְרִיוֹן hinan, denn sowohl فرى als فرا (فرو) werden nur vom Zerschneiden, Zuschneiden, Zusammennähen des Leders und anderer Stoffe gebraucht (vgl. فَرْوَة Pelz, فَرَّاء Kürschner), nicht aber vom Zurechtschneiden und Zimmern des Holzes. Aber warum sollte das Semitische nicht פָּרָה, פְּרָא auch in der Bed. v. בָּרָא gebraucht haben, welches schneiden und hauen im Sinne des Bildens (vgl. *Pi.* בֵּרֵא *sculpere* Ez. 21, 24) bed.[2], so wie im Arab. برا und برى nach Lane *he formed or fashioned by cutting* (Schreibrohr, Stock, Bogen), *shaped out or pared* bed., mit andern Worten: warum sollte das im Arab. vom Zuschneiden des Leders gebräuchliche פרה im Hebr. und Aram. nicht auch von

1) Der türkische Ḳâmûs sagt von فرفار: „es ist der Name eines Vehikels (*merkeb*) gleich der blos für Weiber bestimmten Kameelsenfte (*haudeǧ*)." Auch diese hat vom Hin- und Herschwanken ihren Namen. Ebenso der *farfâr*, denn *farfara* ist ein noch heutzutage übliches Wort für *agiter, sécouer les ailes; farfarah* für *légèreté; furfûr* für Schmetterling (vgl. ital. *farfalla*), überhaupt verbinden sich mit der Wurzel فر in mehreren Derivaten die Begriffe des Leichten und des Halt- und Gehaltlosen z. B. des Schwätzers.

2) s. Friedr. Delitzsch a. a. O. S. 50. Durch das Assyrische sind wir jetzt belehrt daß wie בן auf בנה so בר (assyr. *nibru*) auf ברה = ברא hervorbringen zurückgeht.

Bearbeitung des Holzes und also vom Zimmern eines Bettes oder einer Wiege gebraucht worden sein? Wie חָשָׁבוֹן eine Maschine und zwar ein Ingenieur-Werk bed., so bedeutete פִּרְיוֹן Zimmerei, Zimmerarbeit und, zumal durch א *prosthet.* erweitert, ein Zimmerkunstwerk, insbes. ein Prachtbett. Das vorgesetzte א wäre zwar der Annahme, daß אפריון ein Fremdwort, günstig; denn Fremdwörter macht sich das Semitische häufig in dieser Weise gleichartiger und mundrechter z. B. אַמְגּוּשָׁא der Magier, אִסְתָּרָא der Stater, אַפְלִיוֹן *πυλών*.[1] Aber abgesehen von dem ebenso neckisch mit *κάρταλλος* wie אפריון mit *φορεῖον* zusammenklingenden אַנְרְטַל sind אֲבַטִּיחַ und אֲבַעְבָּעָה Beispiele echt hebräischer Wörter mit solcher Prosthese d. h. eines vorn angefügten, nicht wie in אַכְזָב, אַזְכָּרָה u. dgl. formativen א, und auch für dessen straffere Anschmelzung mittelst Dagessirung ist אַפָּדָן Palast Dan. 11, 45 ein wenigstens analoges Beispiel, indem es sich zu syr. ܦܕܢ ebenso verhält wie z. B. ܦܫܬܐ Netz (Ew. §. 163c) sich zu jüdisch-aramäischem אֲפַרְסָנָא oder אַפַּרְסָנָא verhalten würde, vgl. auch אַפְּהִם ‚schließlich' in Verh. zu pehlv. אַפְּרוּם (Spiegel, Literatur der Parsen S. 356).[2] Wir meinen hiermit erwiesen zu haben, daß אַפִּרְיוֹן ein hebräisches Wort ist, welches v. פָּרָה zurechtschneiden, zimmern herkommend das Bett und zwar, wie auch Ew. übers., das Prachtbett bed.[3] רְפִידָה (v. רָפַד ר׳פ von unten aufrichten *sublevare*, dann *sternere*) ist die Kopfseite des Betts, LXX *ἀνάκλιτον*, Hier. *reclinatorium*, was nach Isidor der lat. Vulgärname für die *fulcra* Lehnen (der Kopf- und Fußseite) der Bettsponde ist. Schlottm. selbst legt hier dafür, daß אפריון wenigstens ebensowol von einem Prachtbett als einer Prachtsenfte gemeint sein kann, unwillkürliches Zeugnis ab, indem er bem.: „Die vier Bretseiten des Bettes waren gew. mit Schnitzwerk, Elfenbein, Metall oder auch, wie meistens die orient. Divane, mit Draperien verziert." *Nec mihi tunc*, sagt Properz II, 10, 11., *fulcro lectus sternatur eburno.* Hier ist das *fulcrum* nicht von Elfenbein, sondern golden. מֶרְכָּב (v. רָכַב auf etwas hocken, arab. II *componere*, äth. *adipisci*) ist das was man daraufsitzend oder liegend in Beschlag nimmt, das Polster z. B. des Sattels Lev. 15, 9., hier des auf erhöhetem Gestell hergerichteten als Sitz wie als Lager dienenden Divans (s. Lane 1, 10 der deutschen Ausg.). Den

---

1) s. Merx, *Gramm. Syriaca* p. 115.

2) Das von Ges. im *thes.* angeführte אַפּוּרְיָא *Sanhedrin* 109b gehört nicht hieher: es ist aus אַר־פּוּרְיָא (auf das Bett) contrahirt.

3) Bei unserer Herleitung erklärt sichs, wie es kommt, daß אפריון im karäischen Hebräisch den Käfig oder Vogelbauer bedeuten kann, s. Gottlober, בקרת ס׳ p. 208. Außer Betracht haben wir die RA אפריון נמטיר ליה gelassen, welche gemeinüblich ist in dem Sinne: Bringen wir ihm Huldigung (des Beifalls oder Dankes) dar. Sie kommt zuerst in dem Munde des Sassaniden-Königs Schabur I. vor *Mezia* 119a *extr.* und schon Rapoport in seinem *Erech Millin* 1852 p. 183 hat dieses אפריון als persisch erkannt. Es ist das altpersische *âfrîna* oder *âfrivana* (v. *frî* lieben, liebend erheben) welches Segen oder Segenswunsch bed. (s. Justi, Handbuch der Zendsprache S. 51). Raschi trifft das Rechte, indem er es חן שלנו (die Bezeugung unserer Huld) glossirt.

Namen אַרְגָּמָן hat der rothe Purpur wahrsch. v. רָגַם = רָקַם als Buntfärbestoff. Das Innere תּוֹךְ des Betts ist wol von einer Decke gemeint, welche über diesem Polster zu liegen kommt. רָצַף fest auf- und aneinander legen (wov. רִצְפָּה Pflaster, رَصِيف gepflasterter Weg) ist hier wie στορέννυμι, στόρνυμι, στρώννυμι, wov. στρῶμα (στρωματεύς), gemeint. Und רָצוּף אַהֲבָה ist nicht s. v. a. als רְצוּפָה אַהֲבָה (nach der Construction 1 K. 22, 10. Ez. 9, 2) ausgelegt mit Liebe, sondern der adverb. Acc. der Weise; אַהֲבָה (vgl. חסד Ps. 141, 5) bez. das Motiv: ausgelegt oder aufgebettet aus Liebe seitens der Töchter Jerusalems d. i. der Frauen des Hofes — diese haben aus Liebe zum Könige einen kostbaren Teppich oder kostbare Teppiche geliefert, welche über das purpurne Polster gebreitet sind. So richtig Vaihinger im Comm. und Merx' Archiv Bd. II, 111—114. Schlottm. findet diese Auffassung des מִן „steif und hart", aber obwol מִן beim Passiv nicht wie das griech. ὑπό gebraucht wird, kann es doch wie ἀπό gebraucht werden (Ew. §. 295b), und wenn er Belege für die Sache aus der Wirklichkeit vermißt, so verweisen wir für die Sitte, ein angehendes junges Ehepaar zu beschenken, auf Ps. 45. Er selbst versteht אהבה persönlich wie auch Ew. Hlgst. Böttch. „Die Stimme aus dem Volke — sagt Ewald — weiß daß der feinste Schmuck, womit die unsichtbare Mitte des Tragbettes verziert ist, eine Liebe sei von den Töchtern Jerusalems d. i. irgend eine von den Hoffrauen, die eben aus besonderer Liebe des Königs zu ihr zu einer Königin-Gemahlin erhoben wurde; der Mann macht also dabei noch den doppelten Witz, dieses neueste Glückskind geradezu ‚eine Liebe' zu nennen und sie als das Einzige zu bezeichnen, womit dieses von außen ganz bedeckte Prachtstück inwendig geziert sei." Verhältnismäßig besser Böttch.: mit einer Liebe (Geliebten) *prae filiis Hierus.* Aber wenn auch אהבה wie *amor* und *amores* sich von der Geliebten selber sagen ließe, so paßt doch רצוף dazu nicht, da man mit Personen weder pflastert noch austapeziert. Vergeblich beruft sich Schlottm. für den persönlichen Sinn des אהבה auf 2, 7 und Parall., wo es die Liebe und nichts Anderes bed., und dem רצוף sucht er gerecht zu werden, indem er bem.: „Wie der Stein in der Musivarbeit gerade die für ihn bestimmte passende Lücke ausfüllt, so die Braut das Innere der Senfte, welches gerade für eine es ausfüllende Person berechnet ist." Aber ist das nicht noch komischer, ohne komisch sein zu sollen, als Juvenal's (I, 1, 32 s.) komisch sein sollendes

Causidici nova cum veniat lectica Mathonis
Plena ipso . .

Darin aber steht Schlottm. auf unserer Seite, daß die Hochzeit, welche hier sich vorbereitet, der Höhepunkt des Glückes Salomo's und der Sulamith, nicht einer Andern und nicht der Höhepunkt der Angriffe Salomo's auf Sulamiths Treue ist, welche den haßt dem sie jetzt zu eigen werden soll, nur Einen liebend, den Hirten, nach dem sie angeblich 1, 4a seufzt, daß er sie forthole. Dieser Triumphzug —

sagt Rocke[1] — war für sie ein Trauerzug, das herrliche Tragbett eine Todtenbahre, ihr Herz starb darüber hin vor Sehnsucht nach dem geliebten Hirten. Rührend, wenn es nur wahr wäre! Nirgends haben wir sie bisher widerstreben sehen, vielmehr selig ob ihres Liebesglücks. Die Schäferhypothese kann diesen Hochzeitszug nicht begreifen, ohne Fremdartiges hineinzudichten. Sie ist ein Gedicht der Gellertschen Zeit. Salomo der Verführer und Sulamith die Tugendheldin sind Figuren wie aus Gellerts Schwedischer Gräfin: sie sind personificirte moralische Gemeinplätze aber keine wirklichen Menschen. In der Senfte sitzt Sulamith und der אפריון wartet ihrer. Salomo freut sich daß ihr wechselseitiger Liebesbund nun seinen Abschluß finden soll, und was Sulamith empfindet werden wir sie, die aus Niedrigkeit so hoch Erhobene, weiterhin aussprechen hören.

Am Schlusse der Scene ergeht nun der Ruf an die Töchter Zions d. i. die Jerusalemerinnen insgesamt, den König zu sehen der jetzt wo der Festzug naht sich der Ersehnten und der mitfeiernden Menge zeigt v. 11: *Kommt heraus und seht euch, Töchter Zions, den König Salomo an in dem Kranze, damit ihn umkränzt seine Mutter am Tage seiner Vermählung und am Tage der Freude seines Herzens.* Die Frauen am Hofe werden im Untersch. von der Galiläerin בנת ירושלים genannt; בְּנוֹת צִיּוֹן heißen hier die sionitischen d. i. jerusalemischen Frauen (Thren. 5, 11) insgemein. Statt צְאֶנָּה heißt es, indem das V. ל״א nach Art der Vv. ל״ה behandelt ist (vgl. die ähnlichen, von der Punctation verwischten Formen Jer. 50, 20. Ez. 23, 49), צְאֶינָה und zwar defectiv צְאֶנָּה, um mit וּרְאֶינָה zusammenzuklingen (s. über die Schreibung beider Wörter den textkritischen Anhang); auch sonst wird, wie wir zu Jes. 22, 13 gezeigt, zu Gunsten des Lautspiels Ungewöhnliches gewagt. Die alte Sitte, daß der Bräutigam eine עטרה trug, ist durch *Sota* IX, 14 bezeugt, wonach sie infolge des verhängnisvollen Krieges mit Vespasian abgeschafft ward. Mit Recht verweist Epstein gegen Grätz dafür daß auch Männer sich bekränzten auf Iob 31, 36. Jes. 28, 1. Ps. 103, 4. בָּעֲטָרָה ist nach überwiegender Bezeugung ohne Art. und bedarf dessen auch nicht, da es seine Determination durch den folg. Relativsatz erhält. חֲתֻנָּה ist die Hochzeit (das auch im nachbiblischen Hebr. übliche und mit חֻפָּה eig. *νυμφών* Mt. 9, 15 wechselnde Wort) v. חָתַן, welches von der Wurzelbed. des Einschneidens ausgehend (arab. ختن beschneiden, √חת wov. חֹתֶךְ, חֹתֶם, חֹתֶר) das Eindringen oder Eingehen in eine andere Familie bez.; חָתָן ist der in solches Affinitätsverhältnis tritt und חֹתֵן der Vater der Fortgeholten, der auch seinerseits dem Ehemanne verwandt wird.[2] Auch hier scheitert die Entführungsfabel.

---

1) Das Hohelied, Erstlingsdrama aus dem Morgenlande oder Familiensünden und Liebesweihe. Ein Sittenspiegel für Brautstand und Ehe. 1851.

2) Irrig findet L. Geiger, Ursprung der Sprache (1869) S. 88 in √חת (חתם, חסם u. dgl.) die Bed. des Verbindens. Das N. خَتَن bed. zunächst *a man married among a people* und dann *any relation on the side of the wife* (Lane); der Grund-

Die Vermählung mit Sulamith geschieht mit freudiger Zustimmung der Königin Mutter. Um diesen fatalen Umstand zu beseitigen, schiebt man das עֲטָרָה in die Zeit zurück, wo Salomo sich mit der Pharao-Tochter vermählte. *Cogitandus est Salomo,* sagt Hlgst., *qui cum Sulamitha pompa sollemni Hierosolyma redit, eadem corona nuptiali ornatus, qua quum filiam regis Aegyptiorum uxorem duceret ornatus erat.* Aber war er denn so arm oder knauserig, um diesen alten Kranz hervorholen zu müssen, und so niederträchtig rücksichtslos gegen seine legitime ebenbürtige Gemahlin, sie durch Aufsetzung dieses Kranzes zu Ehren einer Nebenbuhlerin zu kränken? Nein, zur Zeit wo diese Jugendliebesgeschichte spielte war die Pharao-Tochter noch nicht von ihm geehlicht. Schon die Erwähnung der Mutter weist uns in seinen Regierungsanfang. Sein Haupt ist nicht mit einem Kranze geschmückt, der schon seinen Dienst gethan, sondern mit einem frischen Kranze, den die Mutter ihrem jugendlichen Sohne ums Haupt gewunden. Die Männer haben den Zug schon von ferne bewillkommt, der König aber in seinem Hochzeitsschmuck hat überwiegende Anziehungskraft für die Schaulust der Frauen — sie werden hier aufgefordert, den Augenblick wahrzunehmen, wo das glückselige Paar sich bewillkommt.

Des dritten Aktes zweite Scene IV, 1—V, 1.

Ein Zwiegespräch Salomo's mit der Geliebten, die er erst Freundin, dann aber, ihr immer näher tretend, Braut nennt, ist der Inhalt dieser Scene. Der Ort des Zwiegesprächs ist, wie 5, 1 zeigt, der Hochzeitssaal. Daß die dort versammelten Gäste hören was Salomo zu Sulamith sagt, darf man nicht meinen, der D. aber hat es dem Liebespaar abgelauscht. Schöner als je erscheint Sulamith dem Könige. Er preist ihre Schönheit, anhebend von den Augen, dem Seelenvollsten am äußeren Menschen IV, 1ª: *Sieh du bist schön, meine Freundin, ja du bist schön! Deine Augen Tauben hinter deinem Schleier.* Gr. Venet. übers. nach Kimchi: *ἀπὸ τῶν ἔσωθεν τῆς χαιτίδος σου* (hervorblickend aus deinem mähnenartig herabwallenden Haupthaar). So auch Schultens: *capillus plexus* und Hgst., welcher *πλέγμα* 1 Tim. 2, 9 und *ἐμπλοκὴ τριχῶν* 1 P. 3, 3 — Stellen die nicht zu Gunsten Sulamiths sprechen würden — vergleicht; aber weder צָמַם صمّ noch طمّ bed. flechten; Letzteres sagt man vom Haar, wenn es übervoll und reif zum Scheeren ist. Das Haar zu verstehen ist auch deshalb unzulässig, weil von den Augen im Verh. zu den vorderen Haarflechten nicht מִבַּעַד gesagt werden kann. Symm. übers. צמה richtig mit *κάλυμμα*, wie auch der Syr. (im Hohenliede durch *σιωπήσεως* der LXX irregeleitet) Jes. 47, 2. Das V. צָמַם صمّ fest,

begriff muß der gleiche wie der von ختن *circumcidere* sein (vgl. Ex. 4, 25), näml. der des Eindringens, den auch חָתַת *percellere* und נָחַת *descendere* (vgl. z. B. bei Livius: *ferrum descendit haud alte in corpus* und zu Spr. 17, 10) aufzeigen.

solid, massiv, undurchdringlich machen, woher z. B. صِمام Stöpsel und الصمّاء der Plaid, in den man sich hüllt, indem man ihn um sich herumschlingt.[1] Der Schleier heißt so als der das Gesicht dicht verhüllende. Im Aram. heißt צְמַם *Palp.* צַמְצֵם geradezu verschleiern wie z. B. *Bereschith rabba* c. 45 *extr.* von einer Matrone, die der König vor sich vorbeigehen läßt, gesagt wird: צימצמה פניה. Sulamith ist also verschleiert. Wie die römische Braut das *velum flammeum* trug, so war auch die isr. Braut tief verschleiert, vgl. Gen. 24, 65., wo Rebekka angesichts ihres Verlobten sich verhüllt (lat. *nubit*). בַּעַד Constr. בְּעַד, ein Segolatnomen, welches Abscheidung bed., ist Präp. im Sinne von *pone*, wie im Arab. im Sinne von *post*; Ew. § 217^{m} nimmt gegen das Arabische den Grundbegriff der Deckung (verw. בגד) an, aber das Umgebende ist das was es umgibt als abscheidend und ebendamit als deckend gedacht. Von hinter ihrem Schleier, der ihr Antlitz umschließt (s. Bachmann zu Richt. 3, 23), blinken ihre Augen hervor, welche, ohne daß man עֵינֵי zu ergänzen braucht, in ihrer Färbung, Bewegung und Seelenspiegelung sich einem Taubenpaar vergleichen. Von den Augen wendet sich die Lobpreisung zum Haare 1^{b}: *Dein Haar wie eine Herde Ziegen, die abwärts am Gilead-Gebirge lagern.* Das Haupthaar der Braut war unbedeckt; wir wissen aus späterer Zeit, daß sie darin einen Kranz von Myrten und Rosen oder auch eine ‚goldene Stadt' (עיר שֹׁל זהב) d. i. einen Schmuck trug, welcher emblematisch Jerusalem darstellte. Um den Vergleich nicht unpassend zu finden, muß man wissen, daß die Schafe in Syrien und Palästina meistens weiß, die Ziegen aber meistens schwarz oder doch dunkelfarbig wie z. B. die braune Mamreziege (*gedi Mamri*) sind.[2] Das V. גָּלַשׁ ist das arab. جلس welches aufsitzen bed. und sich von dem gleichbed. قعد so unterscheidet, daß jenes von einem gesagt wird der zuvor gelegen, dieses von einem der erst steht und dann sich setzt[3]; das Neǵd führt auch den Namen جَلْس als das sich über das übrige Land erhebende und kuppelartig aufsitzende Hochland. Man hat sich die Ziegen gelagert und dabei mit gehobenem Oberkörper zu denken. מִן in מֵהַר ist ungef. so gebraucht wie in מַר מִדְּלִי Jes. 40, 15. Eine Ziegenherde, auf dem für den Fernblick in schräger und fast senkrechter Steile sich erhebenden Berge gelagert

---

1) s. über diesen Verbalstamm und seine Derivate Ethé, Schlafgemach der Phantasie S. 102—105.

2) Der schottische Volksdichter Rob. Burns trägt, indem er sich die Ziegen weiß denkt, den Vergleich von dem Haar auf die Zähne über: Die Zähne — gleich dem Silbervließ Der frischgewaschnen Lämmerschaar, Die langsam klimmt am Bergeskies, Und funkelnd glänzt das Augenpaar (Uebers. von Pertz).

3) Von einem der im Bette فراش aufsitzt, wäre قعد unsagbar; in جلس liegt die Richtung von unten nach oben, in قعد (eig. zusammenhocken, niederkauern) von oben nach unten.

und wie in der Schwebe längs herabhangend, gewährt einen die Landschaft herrlich und lieblich verschönernden Anblick. Salomo vergleicht diesem Anblick den des Lockenhaars der Geliebten, welches auf die Schultern der Geliebten herabwallt — sie war bisher eine Hirtin, darum folgt dem ländlichen Bilde ein zweites v. 2: *Deine Zähne wie eine Herde Schurschafe, die aufsteigen aus der Schwemme, alle zwillingsträchtig und ein kinderberaubtes nicht darunter.* Das V. קָצַב ist, wie das Arabische zeigt, in der Bed. *tondere oves* das Synonym von גָּזַז. Mit geschorenen (nicht: zu scherenden) Schafen werden die Zähne hinsichtlich ihre Glätte, mit geschwemmten hinsichtlich ihrer Weiße verglichen — das paläst. Schaf ist in der Regel weiß —; hinsichtlich ihrer Vollzahl, in welcher sie sich paarweise, je ein oberer einem unteren, entsprechen, mit Zwillingsgeburten, in die keine Lücke gerissen. Die Parallelstelle 6, 6 läßt den Vergleichspunkt der Glätte fallen. Daß man die Schafe einige Tage nach der Schur badete, ist aus Columella VII, 4 ersichtlich. Ueber den incorrekten Wechsel männlicher mit weiblichen Formen s. zu 2, 7. Das *prt. Hi.* מַתְאִימוֹת (vgl. *διδυματόκος* Theokr. 1, 25) geht auf die Mütter, deren keine einen Zwilling ihrer paarweise Geborenen verloren. Bei שֶׁעָלוּ מִן־הָרַחְצָה ist viell. zugleich mit der Weiße an die *saliva dentium* gedacht. Das Naß des Speichels, welches den Glanz der Zähne erhöht, kommt in Liebesliedern wie Mutenebbi's, Hariri's, Dschami's häufig vor. Und daß der Speichel eines reinen und gesunden Menschen nichts Widriges hat, sieht man daran, daß der Herr mit seinem Speichel einen Blinden heilt. Lobpreis des Mundes 3ª: *Wie ein Faden von Karmesin deine Lippen und dein Mund zierlich.* Im Unterschiede vom rothen Purpur אַרְגָּמָן bed. שָׁנִי (eig. Glänzendes, denn diese Form hat ebensowol active Bed. wie נָקִי, מְרִיָּה als passive wie עָנִי, קָלִי), vollständig תּוֹלַעַת שָׁנִי, die Kermes- oder Wurmfarbe, den Karmesin, den rothen Saft des Cochenillinsekts. מִדְבָּרֵךְ (מִדְבָּרִיךְ) übers. LXX ἡ λαλιά σου, Hier. *eloquium,* und Venet. ὁ διάλογός σου, aber das würde, wenn durch ein ἅπ. λεγ., durch דִּבּוּרֵךְ ausgedrückt sein; מִדְבָּר ist hier Name des Mundes, dessen Nennung man erwartet, das Präformativ ist *Mem instrumenti:* der Mund als Redewerkzeug, als das Organ der im Worte und in der Sprechweise sich abprägenden Seele. Der D. bedurfte für פִּיךְ eines volleren gewählteren Wortes; ebenso nennt man in Syrien die Nase nicht mehr *anf,* sondern *minchâr* (v. *nachara* schnauben). Lobpreis der Schläfe 3ᵇ: *Wie ein Schnittstück der Granate deine Schläfe hinter deinem Schleier.* רַקָּה ist der dünne Schädeltheil zu beiden Seiten der Augen, lat. meist im *plur. tempora,* deutsch ‚Schläfe' von schlaff d. i. schwach = רַךְ. Das Bild deutet auf jene sanfte Farbenmischung, welche das Colorit der sogen. Carnation zu einer der schwersten Aufgaben der Malerei macht. Die Hälfte eines geschnittenen Granatapfels (Hier. *fragmen mali punici*) ist nicht ihrer Außenseite nach gemeint, wie Zöckl. annimmt, indem er dem Nomen רקה gegen Richt. 4, 21. 5, 26 die Bed. Wange gibt, die es nicht hat, sondern ihrer Inneuseite nach, welche ein rubinartiges und ein damit gemischtes tem-

perirtes Roth aufzeigt[1] — ein um so treffenderes Bild, da die Grundfarbe des Teints Sulamiths ein herabgestimmtes Weiß ist.[2] Bis hierher sind die Bilder dem Gesichtskreise der Hirtin entlehnt, nun folgt ein erhabenes, der König entnimmt es dem Herrschaftsgebiete seines Reiches. Die welche Augen wie Tauben hat, ist von Gestalt wie eine geborene Königin v. 4: *Wie der Thurm Davids dein Hals, gebaut in Terrassen, daran die tausend Schilde hangen, alle Schutzwehren der Helden.* Der Davidsthurm ist, wie es scheint, der Herdenthurm מִגְדַּל עֵדֶר Mi. 4, 8., von wo David die Herde seines Volkes überschaute, bei Neh. 3, 25 f. der Thurm genannt, welcher hervorspringt vom oberen Hause des Königs d. h. nicht: des Palastes, sondern eines Regierungsgebäudes oben auf Zion, welches als Gerichtshof diente. Aber was bed. das ἅπ. λεγ. תַּלְפִּיּוֹת? Grätz übers.: zur Fernsicht, aber das griech. τηλωπός, für dessen hebraisirtes Abstractum er תלפיות hält, ist ein so seltenes Wort, daß schon deshalb seine Einbürgerung im Semitischen unwahrscheinlich. Hgst. übers.: gebaut für Schwertergehänge und sieht in תלפיות ein Compositum aus תַּל (v. תָּלָה, wofür sich Bildungen wie יָד = *jadj*, שַׁד = *śadj*, שַׁל 2 S. 6, 7 vergleichen ließen) und פִּיּוֹת; aber פִּיּוֹת bed. nicht Schwerter, sondern die Schneiden des (doppelschneidigen) Schwertes, weshalb Kimchi (תַּל als Constr. v. תֵּל fassend wie צַל in בְּצַלְאֵל von צֵל) ‚Erhöhung aus scharfkantigen Steinen' erkl., und überdies kennt die hebr. Sprache solche *nmm. comp. appellativa* nicht: die Namen des Frosches צְפַרְדֵּעַ (vgl. ضفدع) und der Fledermaus עֲטַלֵּף (vgl. zu dem angefügten פ das ב in ثعلب Fuchs) sind solche nicht und auch צַלְמָוֶת Todesschatten ist erst später aus urspr. צַלְמוּת (vgl. ظُلُمات *tenebrae*) dazu umgestempelt[3]. Gleichen Ged. gewinnt Ges. indem er לתלפיות *exitialibus* (*sc. armis*) erkl., von einem Adj. תַּלְפִּי v. תָּלַף = تَلِفَ umkommen, dessen Inf. *talâf* noch jetzt ein mit *halâk* (umkommen) gleichbed. Wort ist; مَتْلَف (Ort des Untergangs) ist wie יְשִׁימוֹן ein poët. Name der Wüste. Die Erkl. ist gefällig, aber gewagt, da weder das Hebr. noch das Aram. eine Spur dieses Verbums aufweist, und sie ist also aufzugeben, wenn sich תלפיות auf einen im Bereiche des Hebr. und Aram. nachweisbaren Verbalstamm zurückführen läßt. Dies leistet die Erklärung Ewalds, welcher auch Böttch. und Röd. den Vorzug geben: gebaut für dichte (gedrängte) Kriegerschaaren (so näml. daß viele Hunderte oder Tausende darin Platz finden); das V.

---

1) Das Innere der Granate ist durch zähe lederartige weiße oder gelbliche Häute abgetheilt und die Abtheilungen dicht gefüllt mit kleinen Beeren in Form und Größe mäßiger Weinbeeren, in deren saftreichem Innersten sich die kleinen eig. Samenkörner befinden. Die Beeren sind glänzend dunkelroth oder auch blaßroth. Auf die Mischung dieser zwei Farben zielt obige Vergleichung.

2) Moslemische Erotiker vergleichen den Lippenspalt mit dem halbirenden Einschnitt in eine Granate.

3) s. über solche dem jüngeren Semitismus angehörige Doppelwörter *Jesurun* p. 232—236.

لفّ zusammenwickeln (*opp.* نشر aufwickeln) wird vom Zusammenballen des Heereshaufens (*liff* Plur. *lufûf*) und auch vom kriegerischen Handgemenge gebraucht, תלפיות würde auf ein damit gleichbed. V. לָפַת n. d. F. תַּאֲנִיָּה zurückgehen. Aber wäre תלפיות von Kriegerschaaren gemeint, so würden diese als darin befindliche Besatzung bezeichnet und nicht blos gesagt sein, daß der Thurm für solche gebaut sei; denn der Vergleichspunkt wäre dann der imposante und durch eine von innen ausgehende Gewalt des Eindrucks überwältigende Anblick des Halses. Nun kommt aber im Aram. und beziehungsweise talmudischen Hebräisch nicht allein לָפַף und לוּף, sondern auch לְפִי (*Af.* אַלְפִי) vor und zwar in der Bed. der Verschränkung d. i. ineinandergreifenden Anschlusses z. B. im Targum: der Teppiche des Stiftszeltes (בֵּית לוּפֵי Stelle des Zusammenschlusses = חוֹבָרָה oder מַחְבֶּרֶת des hebr. Textes) und im Talmud: der Dächer zweier Häuser (*Bathra* 6a לוּפְתָּא die Fuge)[1]. Danach kann לתלפיות ‚wenn man ל nicht als Angabe der Bestimmung, sondern der Norm faßt, ‚in Aneinanderreihungen' bed. So wird das ל schon von Döderl. gefaßt: ‚in Windungen' (vgl. לָפַת لفت wenden, drehen) und Mei. Mr.: in Abstufung, und daß תלפיות sich auf Bestandtheile des Baues selber beziehe, setzen auch Aq. Hier. voraus, indem sie Zinnen oder Brustwehren (ἐπάλξεις, *propugnacula*) verstehen,[2] wie auch Venet., dessen εἰς ἐπάλξεις χιλίας eine Verquickung dieser Erklärung mit der von Kimchi unter אלף verzeichneten (תַּלְפִיּוֹת = תַּאֲלָפִיּוֹת) ist. Aber die Zinne heißt פִּנָּה und ihre Zacken שְׁמָשׁוֹת, wogegen תלפיות passender Name der Terrassen ist, welche sich, eine an die andere anschließend, über einander erheben; so terrassenförmig die Thürme zu bauen und gleichsam einen auf den andern zu setzen war babylonisch-assyrische Sitte.[3] Der Vergleich ist dadurch veranlaßt, daß Sulamiths Hals mit Geschmeide umwunden ist, so daß er nicht wie ein geradeaus, sondern wie ein abgestuft sich erhebendes Ganzes erscheint. Daß der Hals als mit Geschmeide behangen vorgestellt ist, zeigt der weitere Verfolg des Bildes. מָגֵן bed. das Schild als das Schirmende, wie *chpeus* (*clypeus*) viell. mit καλύπτειν zusammenhängt, und שֶׁלֶט v. שָׁלַט = سَلِطَ als harte undurchdringliche Wehr; das Letztere ist hier das allgemeinere Wort, welches mit מָגֵן dem Rundschild auch צִנָּה das den ganzen Mann deckende Ovalschild und andere Schildformen befaßt. אֶלֶף הַמָּגֵן ‚das Tausend der Schilde' hat den fingerzeigenden wenn nicht (s. Anm. zu 1, 11) den gattungsbegrifflichen Artikel. Das appositionelle כֹּל שִׁלְטֵי הַגִּבּוֹרִים will nicht bed.: alles Schilde von Helden, was הַכֹּל שִׁלְטֵי גִבּוֹרִים oder כֻּלָּם 3, 8 heißen würde, sondern: alle Schilde der Helden, wie es auch die Accentuation nicht anders gefaßt hat. Der

1) Das arab. لفا VI bed., von gleichem Wurzelbegriff ausgehend, etwas wieder einzuholen, wieder einzubringen, wieder gut zu machen suchen.

2) s. auch Lagarde, *Onomastica* p. 202: Θαλπιὼθ ἐπάλξη (lies - εις) ἤ ὑψηλά.

3) s. Oppert, Grundzüge der assyr. Kunst (1872) S. 11.

Art. ist auch hier bedeutsam. Salomo ließ nach 1 K. 10, 16 f. zweihundert goldene צנה und dreihundert goldene מגנים anfertigen, welche er im Libanonwaldhause deponirte. Diese goldenen Schilde nahm der Pharao Sisak mit sich fort und Rehabeam ersetzte sie durch מגני נְחֹשֶׁת, welche die Trabanten trugen, wenn sie den König auf seinem Tempelgang begleiteten 1 K. 14, 26—28 vgl. 2 Chr. 12, 9—11.; diese „Schilde Davids" d. i. dem königlichen Hause gehörigen Schilde wurden bei der Thronerhebung des Joas den Trabanten-Obersten ausgehändigt 2 K. 11, 10 vgl. 2 Chr. 23, 9. Sowol von diesen ehernen als von jenen goldenen Schilden wird uns ausdrücklich gesagt, wie und wo sie aufbewart wurden, nirgends daß sie außen an einem Thurme, dem Davidsthurme, aufgehängt waren. Eine solche Schaustellung der goldenen Schilde ist auch sehr unwahrscheinlich. Man wird wol anzunehmen haben, daß 4^b nicht den Davidsthurm beschreibt wie er wirklich war, sondern so wie man sich ihn vorzustellen hat, damit er ein Bild des Halses Sulamiths sei. Dieser gleicht dem terrassirten Davidsthurm, wenn man sich ihn mit den tausend Schilden behangen denkt, welche die Helden tragen, diejenigen Helden näml. welche die Leibwache des Königs bilden. So befremdet es auch nicht, daß zu den 200+300 goldenen Schilden hier noch 500 hinzugefügt sind; die Leibwache, in Haufen von je 100 getheilt 2 K. 11, 4., ist auf 1000 Mann berechnet. Die Beschreibung entspricht übrigens alter Sitte. Es heißt תָּלוּי עָלָיו, nicht תָּלוּי בּוֹ; die äußere Thurmmauer ist als mit daran aufgehängten Schilden geschmückt gedacht. Daß man so an den Thurmmauern ringsum Schilde aufhing, bezeugt Ezechiel in seiner Weiss. über Tyrus 27, 11 vgl. *τὸ κατὰ πρόσωπον* die Außenseite 1 Macc. 4, 57 *supra foris Capitolinae aedis* Plinius *h. n.* XXXV, 3. Und obwol wir die Mutmaßung aufstellen, daß die Fantasie Salomo's den Davidsthurm noch herrlicher ausstattet, als er an sich war, müssen wir doch bekennen, daß wir die salomonischen Bauwerke nicht hinreichend kennen, um ein sicheres Urtheil zu fällen. Diese über unser Verständnis hinausgehende Mannigfaltigkeit der Beziehungen des Hohenliedes auf die Prachtentfaltung der salomonischen Herrschaft ist seiner salomonischen Abkunft günstig. Auf das grandiose Gemälde der erhabenen Schönheit des Halses und der Steigerung dieser Schönheit durch den Kettenschmuck folgt nun ein wieder zur Hirtensprache zurückkehrendes liebliches Bild, welches die Schilderung abschließt v. 5: *Deine beiden Brüste gleich zwei Rehlein, Zwillingen einer Gazelle, die unter Lilien weiden.* Der durch innere Differenzirung des Plur. entstandene Du., welcher im Hebr. nicht zwei beliebige Dinge, sondern zwei durch Natur oder Kunst gepaarte bez., existirt nur in der Hauptform; שָׁדַיִם wird, sobald es flectirt wird, unkenntlich, weshalb hier, wo das Paar als solches gerühmt wird, שְׁנֵי hinzutritt. Einem Zwillingspaar junger Gazellen vergleichen sich die Brüste hinsichtlich ihrer Ebenmäßigkeit und Jugendfrische, und der Busen, von dem sie sich abheben, vergleicht sich einer mit Lilien bedeckten Aue, auf welcher ein Zwillingspaar junger Gazellen graset. Mit diesem zarten lieblichen Bilde bricht das

Lob der Reize der Auserwählten ab. Wenn man Lippen und Mund als Einen Körpertheil zählt, was sie auch sind, so sind es sieben Lobpreisungen, wie Hgst. richtig zählt (Augen, Haar, Zähne, Mund, Schläfe, Hals, Brüste), und Hahn redet mit Recht von einer siebenfältigen Schönheit der Braut.

Sulamith erwidert auf diese Fülle von Lobsprüchen v. 6: *Bis der Tag sich kühlt und die Schatten fliehen, will ich fortgehen nach dem Myrrhenberge hin und nach dem Weihrauchhügel.* Alle diej. Ausll., welche in diesen Worten die Rede Salomo's sich fortsetzen lassen, verlieren sich in Abgeschmacktheiten. Die meisten verstehen Myrrhenberg und Weihrauchhügel von den v. 5 gerühmten Reizen Sulamiths oder von ihrer Schönheit im Ganzen, aber die Bilder wären grotesk (vgl. dagegen 5, 13) und אֵלֵךְ לִי אֶל prosaisch, wozu kommt daß sich mit הלך לו die Vorstellung des sich hinweg Begebens verbindet Gen. 12, 1. Ex. 18, 27 oder daß sie darin doch überwiegt Gen. 22, 2. Jer. 5, 5 und daß für אלך לי an u. St. in Rückblick auf 2, 10. 11 die Vorannahme gilt, daß es dem franz. *je m'en irai* entsprechen werde. Mit Recht sieht Luis de Leon in dem Myrrhenberg und dem Weihrauchhügel Namen schattiger und duftiger Plätze; er meint aber, Salomo sage daß er dorthin gehen wolle, um Siesta zu halten und daß er Sulamith mit sich dorthin einlade. Aber von dieser Einladung lesen wir nichts und daß ein Bräutigam einen Theil des Hochzeittages verschlafe, ist noch unnatürlicher als daß z. B. Wilh. Budäus, der französische Philolog, einen Theil desselben arbeitend auf seiner Studierstube zubrachte. Daß nicht Salomo, sondern Sulamith hier redet, gibt sich schon in dem Anfange עַד שֶׁיָּפוּחַ וגו׳ kund, welcher auch 2, 17 Wort Sulamiths ist. Anton 1773 bem. richtig: „Dieses sagt Sulamith, um sich loszumachen". Aber warum will sie sich losmachen? Man antwortet, daß sie sich von den so zudringlichen Elogen Salomo's fortsehnt: sie sagt daß sie, sobald es dunkel wird, nach den blumigen würzigen Feldern ihrer Heimat entweichen will, wo sie ihrem geliebten Schäfer zu begegnen hofft. So z. B. Ginsburg 1868. Aber wächst denn in Nordpalästina Myrrhe und Weihrauch? Ginsburg beruft sich auf Florus *Epit. rerum Rom.* III, 6., wo von Pompejus, der über den Libanon nach Damask reiste, gesagt wird, er sei gezogen *per nemora illa odorata, per thuris et balsami sylvas.* Aber unter diesen *thuris et balsami sylvae* können nur die Gärten von Damask gemeint sein, denn in Nordpalästina und überh. in Palästina sind weder Myrrhe noch Weihrauch heimisch. Friedrich 1866 verlegt deshalb Sulamiths Heimath nach Engedi, läßt hier wieder einmal Sulamith das Gesicht nach dem Fenster hinwenden und von dem Myrrhenberg und Weihrauchhügel fantasiren, „wo sie bei einbrechender Dunkelheit auszuschauen pflegte nach dem ihr verlobten Herdenbesitzer". Aber Sulamith ist, wie schon ihr Name andeutet, nicht aus dem tiefen Süden, sondern eine Galiläerin und der verlobte Herdenbesitzer ist aus Schlaraffenland. Daß in den Gärten Engedi's Myrrhe und Weihrauch gepflanzt waren, ist möglich, obwol 1, 14 nur von dortiger Alhenna die Rede ist. Hier aber müssen Orte in der Nähe der

Königsburg gemeint sein; denn der Myrrhenbaum, dessen Gummiharz als Aroma geschätzt war, ist das arabische *Balsamodendron Myrrha* und der Weihrauchbaum, dessen Harz als Räucherwerk diente, ist wie der Myrrhenbaum eine arab. Amyridêe; den besten Weihrauch lieferte die in Ostindien heimische *Boswellia serrata*[1], die Israeliten bezogen ihn aus dem Lande der joktanidischen Sabäer (Jes. 60, 6. Jer. 6, 20). Sowol der Myrrhen- als der Weihrauchbaum waren in Palästina so exotisch wie bei uns, Salomo aber, der durch seine eigne Handelsflotte mit Arabien und Indien in Verbindung stand, hatte sie in seinen Gärten angepflanzt (Koh. 2, 5). Die Demütige weicht den liebeglühenden Lobsprüchen aus, indem sie sich ausbittet, sich hinweg nach den mit Myrrhe und Weihrauch bepflanzten einsamen Plätzen bei der Königsburg begeben zu dürfen, wo sie in der diesem Tage geziemenden Gemütsstimmung zuzubringen gedenkt, bis das einbrechende Dunkel sie zum Könige zurückruft. Es ist der Ernst des Tages, der ihr dieses אלך לי eingibt, des Tages, an welchem sie ihren Gottesbund (Spr. 2, 17) mit Salomo schließt. Ohne allegorisiren zu wollen, dürfen wir doch nicht unbemerkt lassen, daß der Myrrhenberg und Weihrauchhügel an den Tempel erinnern, wo Gotte alle Morgen und Abende das aus Myrrhe, Weihrauch und andern Spezereien gemischte Räucherwerk emporsteigt Ex. 30, 34 ff.; הַר הַמֹּר ist ein viell. nicht unbeabsichtigter Anklang an הַר הַמּוֹרִיָּה 2 Chr. 3, 1., den Berg der Gottesschau. Jedenfalls sind ‚Myrrhenberg' und ‚Weihrauchhügel' passende Namen für Plätze andächtiger Betrachtung, wo man mit Gott verkehrt.

Diese Kindlichkeit frommen Sinnes macht sie nur noch liebenswürdiger in den Augen des Königs. Er bricht in die Worte aus v. 7: *Ganz bist du schön, meine Freundin, und kein Makel an dir.* Gewiß meint er: kein Makel weder der Seele noch des Leibes. In v. 1—5 hat er ihre äußere Erscheinung gepriesen, in v. 6 aber hat sich ihre Seele erschlossen: der Ruhm makelloser Schönheit gilt also ihrer Seele nicht minder als ihrem Aeußern. Und was ihr Verlangen nach Einsamkeit fern vom Getümmel und Gepränge des Hoflebens betrifft, so verheißt er ihr v. 8: *Mit mir vom Libanon, Braut, mit mir vom Libanon sollst du kommen, sollst schauen vom Gipfel Amana's, vom Gipfel Senîr's und Hermon's, von Lagerstätten der Löwen, von Bergen der Leoparden.* Zöckl. faßt אִתִּי im Sinne von אֵלַי und תָּשׁוּרִי im Sinne des Wanderns nach diesem Ziele: „Er verkündet ihr in überschwenglichen Ausdrücken, daß sie von jetzt ab statt in öden Gebirgslandschaften und gefahrvollen Höhen bei ihm im Königspalaste weilen soll." So auch Kingsbury. Diese Deutung kann leicht bestechen, hält aber nicht Stich. Denn 1) müßte das statt durch אתי תָּבוֹאִי entw. durch אֵלַי תבואי oder durch תבואי וְאִתִּי תֵּשֵׁבִי ausgedrückt sein; 2) ist Sulamith nicht aus dem Libanon oder gar dem nach Damask hinschauenden Antilibanos; 3) wäre dies keine Erwiderung auf Sulamiths Verlangen nach einsamer Stille. Wir bleiben deshalb bei unserer

1) Lassen, Indische Alterthumskunde 1, 335.

Erkl. vom J. 1851. Auf die steilen Höhen des Libanon will er sie mit sich emporrücken und von dort mit ihr herniedersteigen; denn das Gebirg besteigend hat man keine Aussicht, aber hernieder steigend hat man das Panorama der Umgebung zu seinen Füßen. Sonach ist תשורי nicht wie Jes. 57, 9 zu verstehen, wo es *migrabas* bed., sondern wie Num. 23, 9: es bed. *spectabis;* neben מֵרֹאשׁ liegt die Vorstellung der Fernsicht näher als die des Herabsteigens — übrigens ist die Bed. *spectare* die secundäre, denn שׁוּר bed. zunächst ‚gehen, ziehen, reisen' und dann ‚hingehend besehen, hingehen um zu besehen'; *sêr* heißt arab. geradezu das Schauspiel und *sêr etmek* auf türkisch ‚beschauen' (vgl. تماشى spazieren gehen, dann: beschauen). לְבָנוֹן heißt das Alpengebirge, welches sich im Nordwesten des h. Landes über 20 Meilen lang von dem Flusse Leontes *(Nahr el-Kasmîe)* nordwärts bis zum Eleutheros *(Nahr el-kebîr)* erstreckt. Die andern drei Namen gehören dem durch das coelesyrische Tiefland vom Libanon getrennten und von Banias nordwärts bis in die Ebene von Hamâth sich erstreckenden Antilibanos an. אֲמָנָה heißt diejenige Gebirgsgruppe des Antilibanos, von welcher die Quellen des Amana-Flusses sich ergießen, eines der zwei Flüsse welche der syr. Hauptmann 2 K. 5, 12 vorzüglicher nennt als alle Wasser Israels: es sind אֲמָנָה und פַּרְפַּר, der *Baradâ* und *A'wadsch* (nach Tuch umgekehrt); dem mit dem *Feidsche* vereinigten Baradâ (Chrysorrhoas) verdankt die Umgebung von Damask, die غُوطَة, ihre paradiesische Schönheit. חֶרְמוֹן (v. חָרַם خَرَمَ abschneiden, vgl. خَرْم und خَرِم schroffer Vorsprung eines Gebirgsstocks) ist das südlichste Glied der Antilibanoskette, das ungef. 7 Stunden lange und bis zur Schneeregion sich erhebende Gebirg, welches die Nordostgrenze des h. Landes bildet und von dem die Quellen des Jordan niederströmen. Eine andere Gruppe des Antilibanos ist der שְׂנִיר, nicht שֶׂנִיר; der Name ist an allen drei Stellen, wo er vorkommt (Dt. 3, 9. 1 Chr. 5, 23), überlieferungsgemäß mit ש״ין טמאליח zu schreiben; das Onkelos-Targum schreibt סריון, das jerusalemische umschreibt טורא דמסרי פירדי (der Berg dessen Früchte in Fäulnis übergehen, näml. wegen der Ueberfülle), der Midrasch erklärt anders: שדוא שונא הניר (der welcher dem Aufbrechen mit dem Pfluge widerstrebt) — überall wird die Schreibung mit שׂ vorausgesetzt. Laut Dt. 3, 9 war dies der amoritische Name des Hermon, womit gesagt sein will, daß die Amoriter den Hermon d. i. die Antilibanos-Kette, indem sie den Namen eines Theils auf das ganze Gebirg übertrugen, *Senîr* nannten; Abulfeda bezeugt سنير als Namen des Theils nördlich von Damask, womit die Angabe bei Schwarz, Das h. Land S. 33 stimmt, daß der Hermon (Antilibanos) nordwestlich von Damask *Senîr* heiße. Panther נְמֵרִים hausen noch jetzt in den Klüften und Schluchten des Libanon und des ihm parallel laufenden Antilibanos, wogegen der Löwe jetzt aus den Ländern der Mittelmeerregion verschwunden ist. In Salomo's Zeit war er noch in den Schlupfwinkeln des Jordangestades und um so mehr in

den entlegenen Revieren der zwei nördlichen Alpenketten zu treffen. Von den Höhen dieser Alpen, sagt Salomo, soll Sulamith, einsam mit ihm alleine, herniederschauen, von dort wo Löwen und Parder hausen. Nahe und doch unnahbar diesen Ungetümen soll sie da der Aussicht genießen auf das große und herrliche Land, welches dem Scepter dessen unterworfen ist, der sie an diesen jähen Abgründen festhält und sicher über diese schwindelnden Höhen geleitet. Wenn רֹאשׁ אֲמָנָה, so ist wol auch אֲמָנָה nicht ohne Nebenbeziehung. אֲמָנָה bed. von dem Grundbegriff der Festigkeit und Bewährung aus Treue und Treubund, wie er zwischen Gott und der Gemeinde geschlossen wird, indem er sich ihr באמונה verlobt Hos. 2, 22., der Gemeinde, von welcher der Apostel Eph. 5, 27 das Gleiche sagt was hier 4, 7 Salomo von Sulamith. Hier zum ersten Male nennt er sie כַּלָּה nicht כַּלָּתִי, denn das würde dem Sprachgebrauch nach ‚meine Schwiegertochter' bed. Hienach scheint es, daß überh. der Begriff ‚Schwiegertochter' der primäre und ‚Braut' der secundäre ist: כַּלָּה welches jedenfalls s. v. a. כְּלוּלָה ist wie חַלָּה Kuchen s. v. a. חֲלוּלָה Durchstochenes (vgl. כְּלוּלוֹת Brautstand Jer. 2, 2) scheint die mit der Familie in die sie, ihr Elternhaus verlassend, eingeht, Zusammengefaßte zu bed.[1] (vgl. oben das über חָתָן zu 3, 11[b] Gesagte), nicht: die Umfaßte = Bekränzte (vgl. arab. كَلَّلَ bekränzt s.; *teklîl* Bekränzung; *iklîl*, syr. *kᵉlîlo*, Kranz) oder auch die zur Vollendung Gebrachte (vgl. das Verbum Ez. 27, 4. 11) d. i. zum Ziele ihres weiblichen Berufes Gelangte. Uebrigens heißt כַּלָּה wie ‚Braut' im älteren Deutsch (z. B. Gudrun) nicht allein die Verlobte, sondern auch die kürzlich Vermählte.

Alles was der König sein nennt kann sie nun das Ihre nennen, denn sie hat sein Herz und mit seinem Herzen ihn und all das Seine erobert v. 9: *Du hast mein Herz getroffen, meine Schwester Braut, du hast mein Herz getroffen mit Einem von deinen Blicken, mit Einem Kettlein von deinem Halsschmuck.* Das *Pi.* לִבַּב kann beherzt machen bed. und bed. dies im Aram. wirklich, weshalb der Syr. das Wort beibehält; Symm. übers. es mit ἐθάρρυνάς με. Aber ziemt es einem Manne, der kein Feigling, zumal einem Könige, zu sagen, daß die Liebe, die er gefaßt, ihm ein Herz d. i. Mut mache? Nur etwa einem Krieger, der durch den Gedanken an die Geliebte, deren Verehrung und Bewunderung er verdienen will, begeistert wird, das Aeußerste zu wagen. Salomo aber ist kein Antar, kein fahrender Ritter.[2] Uebrigens ist die nächste Wirkung der Liebe eine andere: sie wirkt auf den Menschen, den sie hinnimmt, zunächst nicht ermu-

1) L. Geiger, Ursprung der Sprache S. 227 vgl. 88.

2) Eine Probe der Böttcherschen Auslegung: „Was läßt sich natürlicher annehmen, als daß die Winzerin ihrem Hirten bei einem ersten Befreiungsversuch, als er sein: meine Taube in den Felsbuchten u. s. w. hinaufrief, aus halb geöffnetem Fenster mit halbem Kopf und Hals sichtbar geworden war und ihn ebendadurch zur nunmehrigen kühnen Befreiung selbst aus der Räuber Mitte ermutigt hatte?" Wir bedauern die Sulamerin, daß sie sich an diese passive mondscheinige Memme gehängt hat.

tigend, sondern entwaffnend; erwiderte Liebe ermutigt, aber die Liebe in ihrem Anfang, wovon hier die Rede, überwältigt. Naturgemäßer würden wir also übers.: du hast mich entherzet, aber ‚entherzen' hieße nach dem semitischen und überh. altertümlichen Begriffe des Herzens (Psychol. S. 254) nicht sowol das Herz abgewinnen als vielmehr des Verstandes oder der Besinnung berauben (vgl. Hos. 4, 11). Solche denomin. *Pi.* von Namen körperlicher Gliedmaßen bed. nicht blos Wegnahme, sondern auch schon Verletzung und überh. gewaltsame Affection derselben wie זִנֵּב, גִּרֵם, עִצֵּם Ew. § 120^{c}, wonach LXX Ven. Hier. ἐκαρδίωσάς με *vulnerasti cor meum* übers. Der Sinn kommt auf das Gleiche hinaus, denn du hast mir das Herz verwundet ist s. v. a. du hast mein Innerstes bewältigt (vgl. Ps. 45, 6^{b}). Mit Einem ihrer Blicke, mit Einem Kettlein ihres Halsgeschmeides hat sie ihn wie mit Zaubergewalt überwunden: *veni, visa sum, vici.* Das *Kerî* ändert בְּאַחַת in בְּאַחַת um, allerdings ist עַיִן meist Fem. (z. B. Richt. 16, 28), aber nicht nur der außerbiblische Sprachgebrauch, welcher z. B. vom bösen bezaubernden Blick beliebig עַיִן רָעָה oder עַיִן רָע sagt, sondern auch der biblische (s. Sach. 3, 9. 4, 10) behandelt das Wort als doppelgeschlechtig. עָנָק und צַוָּארִים verhalten sich wie Theil und Ganzes. Mit der Nominalendung *ôn* wird von צַוָּאר Hals (eig. Dreher) die Bez. eines für den Hals bestimmten Kunstgegenstandes gebildet, vgl. שַׁהֲרוֹן der künstliche Mond in der Frauentoilette Jes. 3, 18 ff. עָנָק (mit עֹנֶק עֹנֶק Nacken zusammenhängend) ist die einzelne Kette (aram. עוּנָקָא) dieses Halsschmucks. In dem Wortpaare אַחַד עָנָק ist אַחַד statt אֶחָד die auch außer genitivischer Wortkette vorkommende flüchtigere Form (Gen. 48, 22. 2 S. 17, 22) und die Voranstellung (häufiger bei רַבִּים, s. zu Ps. 89, 51) folgt der Analogie der reinen Zahlwörter wie שְׁלֹשׁ עֲשָׂרִים, sie scheint aus der Vulgärsprache in die Buchsprache übergegangen zu sein, wo sie außer hier nur in jüngerer Sprachzeit vorkommt Dan. 8, 13. Daß ein Augenstrahl herzdurchbohrend wirken kann, bestätigt die Erfahrung, aber wie ein Kettlein des Halsschmucks? Auch das begreift sich. Wie die Schönheit durch geschmacklose Kleidung sich selber ungleich wird, so wird sie durch geschmackvolle Kleidung, welche nicht eine prächtige zu sein braucht, sondern auch die allereinfachste sein kann, mächtig gehoben. Dazu kommt daß der liebreizende anziehungskräftige Eindruck eines Menschen sich allem mittheilt was er an sich trägt, wie z. B. die Blutflüssige in den Evv. den Saum des Gewandes Jesu mit wonniger Hoffnung berührt; denn der Liebende fühlt die Seele des Geliebten in allem was mit diesem in Zus. steht, alles das ist durch den Geliebten wie geweiht und gefeit und wirkt um so mächtiger, wenn es ihn schmückt, weil es selber als Schmuck des Schönen um vieles schmuckvoller erscheint. Im vorigen Verse hat Salomo zum ersten Male Sulamith mit כַּלָּה angeredet. Jetzt nennt er sie mit gesteigerter Traulichkeit אֲחוֹתִי כַלָּה. In dem Wechsel der Anreden spiegelt sich der Fortgang der Geschichte. Weshalb er nicht כַּלָּתִי sagt, ist zu 8^{a} aus der Entstehungsgesch. des Worts begründet worden. Salomo's Mutter mag Sulamith כַּלָּתִי nennen, er aber gibt dem Affinitätsverh.,

in welches Sulamith eingetreten, Beziehung auf sich insonderheit, indem er אחתי כלה sagt: die welche als כלה seiner Mutter wie deren Tochter ist, ist als כלה im Verh. zu ihm wie seine Schwester. Er hebt nun wieder an, ihre Liebreize zu preisen v. 10—11: *Wie schön ist deine Minne, meine Schwester Braut, wie viel lieblicher deine Minne als Wein und der Duft deiner Salben als alle Gewürze. Seim träufen deine Lippen, Braut, Honig und Milch ist unter deiner Zunge, und der Duft deiner Gewänder ist wie Libanons Duft.* Ueber die Verbindung des Pluraletantums דּוֹדִים mit dem Plur. des Präd. s. zu 1, 2[b]. Das Präd. יָפוּ preist die Minne in ihren Kundgebungen nach dem Eindrucke dieser auf das Gesicht, טֹבוּ nach ihrem Eindruck auf die Empfindung bei näherem Verkehr. Wie v. 9 den Augen und daneben dem Halsschmuck gleiche Gewalt des Eindrucks zugesprochen wird, so gehen hier Lobpreis der Leibesschönheit und Lobpreis des Salben- und Kleiderduftes der Braut durcheinander, denn ihre Seele spricht sich nicht allein in ihren Lippen aus, sie duftet ihm auch in ihren Wolgerüchen entgegen, die ihn deshalb aromatischer als alle Arome dünken, weil er ihre Seele darin gleichsam einathmet. נֹפֶת v. נָפַת *ebullire* (s. Schultens und unsern Comm. zu Spr. 5, 3) ist Jungfernhonig ἄκοιτον (*acetum* Plinius XI, 15) d. i. der von selbst aus den Waben (צוּפִים) herausfließende. Honigseim träufeln die Lippen, die er küsset; Milch und Honig ist unter der Zunge, die ihm Worte reiner und inniger Liebe zulispelt, vgl. das Gegentheil Ps. 140, 4. Die letzte Zeile ist Anklang an Gen. 27, 27. שַׂלְמָה ist das transponirte שִׂמְלָה v. שָׂמַל *complicare, complecti* (vgl. עֲלָוָה aus עַוְלָה, בַּשָּׂבָה aus בַּבְשָׂה). Wie Jakobs Kleider dem greisen Vater entgegendufteten wie Duft eines gottgesegneten Gefildes, so duften für Salomo die Kleider der Fehllosen und Reinen, die aus den Waldgebirgsgegenden des Nordens gekommen, so urfrisch und herzstärkend wie der Duft des Libanon (Hos. 4, 7), näml. seiner würzigen Kräuter und Bäume, obenan der Balsamduft der Cedernäpfel. Der Lobpreis geht auf Sinnliches, aber hat sittliche Weihe v. 12: *Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, ein verschlossener Born, eine versiegelte Quelle.* גַּן (in der Regel Masc. Böttch. § 658) heißt der Garten von der Umhegung, גַּל (sonst גַּלָּה) der Sprudel (synon. מַבּוּעַ) von den sich hervorwälzenden Wellen (vgl. das *Ni.* נָגַל Am. 5, 24) und מַעְיָן der Ort wo ein Quell, gleichsam ein Auge der Erde, sich ergießt. Lth. unterscheidet גן und גל richtig, wogegen alle alten Uebers. (selbst Venet.) so übers., als ob גן zweimal stünde. Das *Pasek* zwischen גן ונעול und גל ונעול will die zwei *Nun* wie z. B. 2 Chr. 2, 9. Neh. 2, 12 die zwei *Mem* auseinanderhalten; es ist das bereits zu 2, 7 besprochene orthophonische *Pasek*, welches zwei gleichen oder organisch verwandten Lauten ihre Selbständigkeit sichert. Ob die versiegelte Quelle *(fons signatus)* eine bildlich verwandte bestimmte Quelle ist, welche Salomo durch Wasserleitungen für die Oberstadt und den Tempelplatz ausgebeutet hatte[1], lassen wir

1) So Zschocke, Ueber die versiegelte Quelle Salomo's in der Tübinger Quartalschrift 1867, 3.

dahingestellt. Zu einem verschlossenen Garten und Brunnen hat Niemand Zugang, als ihr rechtmäßiger Herr, und eine versiegelte Quelle ist geschützt vor allem Unreinen. So ist sie, die Keusche, geschlossen gegen die Welt und unzugänglich für jede Trübung ihres reinen Herzens, jede Entweihung ihres reinen Leibes.[1] Desto herrlicher und größer ist die Fülle von Blumen und Früchten, die in dem Garten dieses gegen die Welt und ihre Lust geschlossenen Lebens blühen und reifen v. 13—14: *Was dir entsproßt ist ein Park von Granaten nebst köstlichsten Früchten, Cyperblumen nebst Narden. Narde und Krokus, Kalmus und Zimmet nebst allerlei Weihrauchbäumen, Myrrhe und Aloë nebst allen edelsten Aromen.* Das gemeinsame Subj. zu dem allen bis v. 15, diesen eingeschlossen (vgl. den Namen שִׁלֵּחַ oder שֶׁלַח Neh. 3, 15), ist שְׁלָחַיִךְ als pflanzenbildliche Bez. aller „Erscheinungen und Lebensäußerungen" (Böttch.) ihrer Persönlichkeit. „Wüßte ich doch hier — bem. Rocke — das Verständnis zu erschließen; gewiß hatten alle diese Blumen und Früchte in der Bildersprache des Morgenlandes, in der Blumensprache der Liebe ihre schöne Deutung." Auch in der altdeutschen Poesie heißt *bluomen brechen* s. v. a. der Minne genießen; die genannten Blumen und Früchte sind Bilder all des Minnewerthen, was die Geminnte dem Minnenden bietet. Die meisten hier genannten Pflanzen sind exotisch; פַּרְדֵּס (Umhäufung, Umwallung, Einfriedigung) ist eben ein Garten oder Park mit vorzugsweise ausländischen Zier- und Würzpflanzen — ein altpersisches Wort, dessen zuerst in unserer Untersuchung und Auslegung des Hohenliedes 1851 nach Spiegel gegebene Erklärung (v. *pairi* = *περί* und *dêz* √*diz* Haufe) jetzt Gemeingut geworden ist (Justi, Handbuch der Zendsprache S. 180). פְּרִי מְגָדִים (v. מֶגֶד, welches dem arab. *meǵd* Lob, Ehre, Herrlichkeit entspricht, s. Volck zu Dt. 33, 13) sind *fructus laudum* oder *lautitiarum* herrliche köstliche Früchte, welche in der jüngeren Sprache auch ohne פרי kurzweg מְגָדִים heißen (*Schabbath* 127[b] מיני מגדים allerlei Arten feiner Früchte), vgl. syr. *magdo* gedörrtes Obst. Ueber כְּפֶר s. zu 1, 14.; über מֹר zu 1, 13.; auch über נֵרְדְּ war schon zu 1, 12 die Rede. Der lange Vocal von נֵרְדְּ entspricht der persischen Form *nârd*, woneben sich aber auch *nard* findet, indisch *nalada* (Duftgebendes); das *ē* ist also nur tonlang und kann deshalb im Plur. schwinden. Grätz liest statt נרדים, weil der D. die Narde nicht zweimal genannt haben werde, יְרָדִים Rosen — die Conj. ist schön, aber für uns, die wir das Gedicht für salomonisch halten, mit der Geschichte der Rose (s. zu 2, 1) unvereinbar und auch nicht nöthig — die Schilderung bewegt sich stufenrhythmusartig. כַּרְכֹּם ist *crocus sativus*, der echte indische Safran, dessen getrocknete Blüthen-Narben den als Farbe, Gewürz und Arzneimittel verwendeten Safran geben; Safran ist arabisch (زعفران) und bed. Gelbwurz und gelben Farbstoff. Der Name כַּרְכֹּם, pers. *karkam*, arab. *kurkum* ist von Haus aus indisch, sanskr. *kuṅkuma*. קָנֶה Rohr

1) Siegel חוֹתָם, pers. *muhr*, wird geradezu im Sinne von Jungfräulichkeit gebraucht, s. Perles, Etymologische Studien (1871) S. 67.

(von dem intransitiv gedachten קָנָה √קנ, כנ aufrichten)[1], näml. Würzrohr ist *acorus calamus,* der Kalmus, der bei uns in Sümpfen verwildert vorkommt, aber aus dem Orient stammt. קִנָּמוֹן ist *laurus cinnamomum* ein auf der Ostküste Afrika's und Ceylon heimischer und später auch auf den Antillen angebauter Baum aus der Familie der Laurineen, dessen innere Rinde, abgeschält und gerollt, das Zimmtrohr *(cannella,* franz. *cannelle)* ist, aram. קוּנְמָא, wie auch griech. *κιννάμωμον* und *κίνναμον*, lat. (z. B. im 12. B. des Plinius) *cinnamomum* und *cinnamum* mit einander wechseln, v. קָנַם, wahrsch. einer secundären Bildung von קָנָה (wie בָּם wov. בָּמָה von בָּא), auf welche auch ܩܢܘܡܐ *ὑπόστασις* und talmudisch-targumisch קִנּוּם קוֹנָם Eidschwur (vgl. קְיָם) zurückgehen, so daß also der Name, der dem Abendlande durch die Phönizier zugekommen ist, urspr. nicht dem Baume, sondern der Röhrenform der erstarrten gerollten Rinde gilt. Wie נְרָדִים auf Varietäten der Narde, viell. der indischen und der von Strabo u. A. bezeugten jamanischen, geht, so führt כָּל־עֲצֵי לְבוֹנָה noch bestimmter auf indisch-arabische Varietäten des Weihrauchbaums und seines wolriechenden Harzes; er hat seinen Namen von den weißlichen und durchsichtigen Körnern dieses seines Harzes (vgl. arab. *lubân* Weihrauch und Benzoë, das Harz des Storaxbaums לִבְנֶה لُبْنَى); das griech. *λίβανος*, *λιβανωτός* (lat. *thus* Räucherwerk v. *θύω*) ist ein Wort vom phönizischen Markte. אֲהָלוֹת oder auch אֲהָלִים (was merkwürdiger Weise schon im Munde Bileams Num. 24, 6 vorkommt, sonst nur erst seit Salomo) ist der semitisirte altindische Name der Aloë *agaru* oder *aguru;* das Aromatische ist das Holz des eig. Aloë-Baums *(aloëxylon agallochum),* bes. seine in der Erde vermoderte Wurzel *(agallochum* oder *lignum aloës ξυλαλόη* wonach hier Trg.: אכסיל אלואין nach der LA im Aruch), welches vorzüglich aus dem hinteren Indien kam.[2]

1) In dieser allgem. Bed. Rohr (syn. *arundo*) ist das Wort auch griechisch und lateinisch: *κάνναι* (*κάναι*) Rohrdecken, *κάνεον*, *κάναστρον* aus Rohr geflochtener Korb, *canna*, *canistrum*, ohne dort sich auf einen indogermanischen Verbalstamm zurückführen zu lassen und ohne die spez. Bed. einer Gewürzpflanze zu gewinnen.

2) s. Lassen, Indische Alterthumskunde 1, 334 f. Furrer in Schenkels BL will אהלות von der in Palästina wie Arabien einheimischen Liliacee verstehen, welche auch Aloë heißt. Aber das drastische Purgirmittel, welches die saftigen Blätter dieser Pflanze liefern, ist kein Aroma und das V. אהל ‚glänzen', wovon er den Namen dieser Aloë herleiten will, ist unerweislich. Vgl. übrigens das Petersburger Lex. u. *aguru* (‚nicht schwer'), wonach dies Name der *amyris agallocha* und *aquilaria agallocha*, aber keiner Liliacee ist. Der Name ‚Adlerholz' beruht auf Misverstand des Namens des Agila-Baums. ‚Paradiesholz' heißt es weil es einer der Paradiesesbäume gewesen sein soll (s. *Bereschith rabba* zu Gen. 2, 8). Dioskorides sagt von diesem Holze: *θυμιᾶται ἀντὶ λιβανωτοῦ*, das Hohelied stellt es demgemäß neben Myrrhe und Weihrauch. Das Gemeinsame der Lilien-Aloë und der Holz-Aloë ist der bittere Geschmack dort des Saftes, hier des harzigen Holzes. Der arabische Aloë-Name صَبِر gilt der Lilien-Aloë. Die Sprichwörter *amarru min eṣ-ṣabir* bitterer als Aloë und *eṣ-ṣabr ṣabir* die Geduld ist Aloë gehen auf den Aloë-Saft.

עִם verbindet wie überall beisammen Befindliches oder irgendwie Vereintes (5, 1 vgl. 1, 11 wie Ps. 87, 4 vgl. 1 S. 16, 12). Das abschließende עִם כָּל־רָאשֵׁי בְשָׂמִים *cum praestantissimis quibusque aromatibus* ist ein poetisches *et cetera.* רֹאשׁ mit dem Genit. des Werthgegenstandes heißt was von *meilleure qualité* oder, wie das Talmudische sagt, was אלפא ἄλφα d. i. Nummer 1 ist. Ezechiel sagt 27, 22 in gleichem Sinne רֹאשׁ כָּל־בֹּשֶׂם. Der Panegyricus kommt nun noch einmal auf das Bild vom Quell zurück v. 15: *Ein Gartenquell, ein Brunnen lebendigen Wassers und Gießbäche vom Libanon.* Das Dritte der Vergleichung war in v. 12 die Samlung und die Geschlossenheit, hier das innere Leben und seine Wirksamkeit nach außen. Eine Quelle in Gärten (גַּנִּים Plur. der Kategorie) ist für die Anpflanzungen ringsum in Beschlag genommen und hat an diesen Gärten gleichsam ihren berufsmäßigen Wirkungskreis. Ein Brunnen lebendiger Wasser ist ein solcher, dem was er spendet von innen zuquillt, so daß es ihm zwar gegeben ist, aber nicht ohne zugleich sein wahres Eigentum zu sein. נָזַל verhält sich semitischem Sprachgebrauch nach zu אָזַל wie ‚niedergehen' zu ‚weggehen' (s. zu Spr. 5, 15); ähnlich verhalten sich سار gehen und سال (worin das ر mit ل zum Ausdruck der Weichheit des Flüssigen vertauscht ist) fließen, wov. das mit נְזָלִים sinnverwandte سيل *sêl* Wildbach, Sturzwasser. Bäche die vom Libanon kommen haben ein starkes Gefäll und (sofern sie nicht aus der Schneeregion kommen) nicht nur frisches, sondern auch krystallreines Wasser. Alle diese Bilder wären, sinnlich verstanden, geschmacklos, während sie, ethisch verstanden, überaus sinnig sind und sich zwanglos deuten, so daß die Vermutung sich nahe legt, daß Jesus in Voraussetzung des geistlichen Verstandes des Hohenliedes dieses Schriftwort im Sinne hat, wenn er sagt, daß von des Gläubigen Leibe (ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, wie das Quellwasser ἐκ τῆς κοιλίας τῆς γῆς kommt) Ströme lebendigen Wassers fließen werden Joh. 7, 38.

Des Königs Lob ist für Sulamith Beweistum seiner Liebe, welche erwidert sein will. Aber so wie sie ist hält die Gepriesene sich seiner doch nicht für würdig, ihre Demut sagt ihr, daß sie erst der Zubereitung für ihn bedarf, der Zubereitung durch jenes Wehen, welches Gottes Odem in Natur- und Geisterwelt ist v. 16: *Wache auf, Nord, und komme, Süd, durchwehe meinen Garten, laß träufen seine Würze — eingehn möge mein Geliebter in seinen Garten und essen die Frucht die ihm köstlich.* Die Benennungen des Nordens und Südens sind sowol als Namen der Himmelsgegenden wie als Namen der von da wehenden Winde weiblichen Geschlechts Jes. 43, 6. Der Ostwind קָדִים bleibt absichtlich ungenannt, mit ihm verbindet sich die Vorstellung des Verderblichen und Widerwärtigen (s. zu Iob 27, 21). Der Nordwind macht kalt bis zu Eis Sir. 43, 20., und wenn der Südwind weht wirds heiß Lc. 12, 55. Wenn Kälte und Wärme, Kühle und Schwüle rechtzeitig wechseln, so fördert dies das Wachstum. Und wenn der Wind bald von hieher bald von dorther einen Garten durch-

weht, nicht so heftig wie wenn er die Bäume des Waldes schüttelt, sondern so sanft und doch kräftig, wie es ein Garten vertragen kann, so kommen alle Wolgerüche des Gartens in Wogen und er wird wie ein Duftmeer. Der Garten selbst wehet d. i. duftet dann (פּוּחַ = فاخ فاح vgl. فوء Plur. *afwâh* Wolgerüche, wolriechende Pflanzen) wie in רוּחַ הַיּוֹם Gen. 3, 8 die Vorstellung unterliegt daß wenn es Abend wird der Tag selber winde d. i. sich kühle; das mit dem Objektsacc. des Gartens verbundene causative הָפִיחִי bed. den Garten luftig und duftig machen. נָזַל hier von den Aromen, die sich gleichsam von den Pflanzen lösend in Fluß kommen, indem sie von den Luftwellen fortgetragen werden. Sulamith wünscht daß alles was an ihr der Liebe werth ist in volle Wirklichkeit trete. Was nach Est. 2, 12 mit Ester zu geschehen hatte, damit sie dem Könige zugeführt werden könne, diese Vollbereitung an ihr zu beschaffen ruft Sulamith die Winde herbei, welche gleichsam das Athmen des Gesamtnaturlebens und als solches des Lebensgeistes sind, welcher der tragende Hintergrund alles Geschaffenen ist. Ist sie so für den der sie liebt und den sie liebt hergerichtet, so soll er zu seinem Garten kommen und die ihm zuständige köstliche Frucht genießen. In so demütig zarten, kindlich keuschen Ausdrücken ergibt sie sich dem Geliebten. —

Sie gibt sich ihm und er hat sie hingenommen und feiert nun die Wonne des Besitzes und Genusses V, 1: *Ich bin gekommen in meinen Garten, meine Schwester Braut, habe gepflückt meine Myrrhe samt meinem Balsam, habe gegessen meine Wabe samt meinem Honig, habe getrunken meinen Wein samt meiner Milch — — Esset, trinket und berauscht euch Geliebte!* Wenn der Ausruf Salomo's 1[a] sich unmittelbar den Worten Sulamiths 4, 16 anschlösse, so müßte man annehmen, daß er, hingenommen von diesen Worten, in denen Liebesverlangen und Demut sich durchdringen, triumphirend so ausruft, nachdem er sie als sein unentreißbares Eigentum in seine Arme geschlossen. Aber der Ausruf besagt mehr als das. Er setzt eine Liebesvereinigung voraus, wie sie der am Ende des Brautstandes liegende Abschluß der Ehe mit sich bringt und wie sie innerhalb dieser durch Sittlichkeit und Sitte gezogenen Schranken das gottgeordnete Ziel der schöpferisch begründeten geschlechtlichen Liebe ist. Das dichterische בָּאתִי לְגַנִּי deutet auf das vom Eingehen des Mannes in das Frauengemach übliche בּוֹא אֶל, welchem sich das von Einführung in das Brautgemach übliche دخل بها (er ging mit ihr ein) vergleicht. Der Weg, auf welchem Salomo zu diesem vollen und ganzen Besitze gelangt ist, war kein kurzer und zumal für seine Sehnsucht ein langer. Jetzt triumphirt er ob der endlichen Befriedigung, die sein heftiges Verlangen gefunden. Ein wonniger Genuß, der auf dem Wege und innerhalb der Schranken göttlicher Ordnung erlangt wird und der ebendeshalb nicht in den bitteren Nachgeschmack der Selbstverwerfung ausläuft, ist auch noch in der Nachempfindung wonnig. Diese Wonne der Nachempfindung athmen seine Worte, mit בָּאתִי לְגַנִּי beginnend.

Ginsburg u. A. übers. falsch: *I am coming*, was אֲנִי בָא (הִנֵּה) heißen müßte. Die mit באתי anhebende Reihe von Perfekten kann nicht anders als rückblickend gemeint sein. Der Garten גַּן ist Sulamith selbst 4, 12., ist die Fülle ihrer leiblich-seelischen Reize 4, 16 vgl. כַּרְמִי 1, 6. Er darf sie „meine Schwester Braut" nennen, der Garten ist also sein kraft göttlichen und menschlichen Rechts, er hat Besitz von diesem Garten ergriffen, er hat seine köstlichen seltenen Blumen gebrochen. אָרָה (in der Mischna-Sprache das vom Feigenlesen übliche Wort) bed. pflücken; der Aethiope übers. *ararku karbê* ich habe Myrrhe gepflückt, denn das Aethiopische hat für ארה doppellautiges *arara*. בְּשָׂמִי ist hier das abgebeugte בָּשָׂם. Während בֶּשֶׂם mit seinem Plur. בְּשָׂמִים den Wolduft insgemein und nur vorzugsweise den Balsam bez., ist בָּשָׂם = بَشَام der eig. Name des Balsam- (Mekka-Balsam) Baums *amyris opobalsamum*, welcher nach Forskål in der mittleren Gebirgsregion von Jemen heimisch ist; er heißt auch بَلَسان, das Wort ist in dieser durch Einsatz erweiterten Form ins Abendland gewandert und dann in Formen wie בַּלְסְמוֹן, אַפּוֹפַלְסְמוֹן, אַפַּרְסְמָא (syr. *afrusomo*) ins Semitische zurückgewandert. Balsam und andere Arome in reichlichem Maße bekam Salomo von der Königin Saba's zum Geschenk 1 K. 10, 10.; die weltberühmten und bis in die Römerzeit gewinnreichen Balsamplantagen von Jericho (s. Winers RW) mögen der freundschaftlichen Beziehung, in welche Salomo zu der südarabischen Fürstin trat, ihre Entstehung verdanken. Statt der indischen Aloë 4, 14 ist hier jamanischer Balsam mit der Myrrhe als Bild der Vorzüge Sulamiths gepaart. Das Pflücken, Essen, Trinken sind nur wechselnde bildliche Bezeichnungen des Liebesgenusses. Honig und Milch — sagt Salomo 4, 11 — ist unter deiner Zunge. יַעַר ist wie יַעֲרָה 1 S. 14, 27 die Wabe *(favus)* oder Honigzellenscheibe, viell. eine der porösen Lava entlehnte Benennung.[1] Mit dem Honig und der Milch ‚unter der Zunge' ist der Wein verbunden, mit welchem und zwar dem edelsten 7, 10 der Gaumen Sulamiths verglichen wird. Wein und Milch zusammen gibt *οἰνόγαλα*, welche bei Longus 1, 23 Chloe dem Daphnis kredenzt. Salomo und sein Lied schweben hier auf dem Gipfel des Vollgenusses, aber versteht man seine Bildersprache so wie es selbst sie deutet, so spricht es auch hier die Wonne der Befriedigung, welche der Dichter des 19. Psalms 6ª auf das Antlitz des aufgehenden Helios überträgt, in Worten keuscher Reinheit aus, welche die geschlechtliche Liebe in keiner ihrer Bethätigungen aufgibt, sofern sie mit Achtung des geliebten Weibes und mit Warung der beiderseitigen Menschenwürde verbunden ist. Ebendeshalb verbietet sichs auch die Worte Salomo's 1ª als zu den Festgästen gesprochen zu denken. Zwischen 4, 16 und 5, 1ª liegt die Brautnacht. Der Ausruf 1ª ist Salomo's Morgengruß an

1) Die Lava mit ihren erbsengroßen dichtgedrängten Löchern hat große Aehnlichkeit mit der Wabe, s. Wetzstein in der Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1859 S. 123.

die nun ganz und gar sein eigen Gewordene. Der Zuruf an die Festgäste ergeht am anderen Tage der Hochzeit, welche uralter Sitte gemäß Gen. 29, 28. Richt. 14, 12 sieben Tage hindurch gefeiert zu werden pflegte Tob. 11, 18 (*καὶ ἤχθη ὁ γάμος Τωβία μετ᾽ εὐφροσύνης ἑπτὰ ἡμέρας*). Es ist der dramatische Charakter des Hohenliedes, welcher es mit sich bringt, daß die Pausen übersprungen, die Scenen schnell gewechselt und die Zeiten einheitlich zusammengerückt werden. Der Plur. דּוֹדִים — urteilt Hgst. — heißt immer Liebe, also nach Spr. 7, 28 auch hier: Esset, Freunde, trinket und berauscht euch in Liebe. Aber die Aufforderung *inebriamini amoribus* hätte, von den Festgästen an das Hochzeitspaar gerichtet, einen Sinn, nicht aber als Aufforderung an die Festgäste. Und wenn man רוה דּוֹדִים sagen kann, so doch nicht שׁכר דּוֹדִים, das V. שׁכר hat immer nur den Acc. eines geistigen Getränks bei sich. Deshalb faßt keiner der alten Uebers. (ausgen. nur Venet.: *μεθύσθητε ἔρωσιν*) דּוֹדִים trotzdem daß es sonst im Hohenliede die Minne bed. in anderem als persönlichem Sinne; רֵעִים und דּוֹדִים sind hier die Plurale der sonst parallelen רֵעַ und דּוֹד z. B. 5, 16^{b}, wonach auch (vgl. dagegen 4, 16^{b}) accentuirt ist. Die Versammelten sollen in der Weise theilnehmender Freunde die Wonne des Festes mitschmecken. Das Lied der Lieder ist hier auf seinem Höhepunkt angelangt. Ein Paulus würde nach Eph. 5, 31 f. nicht anstehen, die mystische Deutung bis auf diesen zu erstrecken. Das Wort vom Antitypus des Hochzeitpaars lautet Apok. 19, 7: *ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν*, und das Wort vom Antitypus der Festgäste ebend. v. 9: *Μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι.*

Vierter Akt.

Die verschmähte, aber wiedergewonnene Liebe.

V, 2—IV, 9.

Des vierten Aktes erste Scene V, 2—VI, 3.

In diesem 4. Akte werden wir nun nicht etwa in die Zeit zurückverschlagen, wo Salomo's Verhältnis zu Sulamith erst im Werden war. Nicht in die Zeit der ersten Liebe, sondern des nachhochzeitlichen Lebens und der da nicht ohne Trübung sich behauptenden anfänglichen Liebesinnigkeit werden wir versetzt. Beweis dafür ist dies, daß die Geliebte in den beiden ersten Akten רעיתי angeredet wird und daß der 3. Akt von da zu der Anrede כלה und אחתי כלה aufsteigt[1]; im 4. Akt dagegen steht neben der Anrede רעיתי nicht mehr כלה oder אחתי כלה,

1) Bei den Slovaken heißt die Braut vor ihrer Behaubung *mladucha* ‚Jungfer Braut' und danach *nevesta* ‚Brautgattin'. Und bei den Engländern ist *bride* nicht die Verlobte als solche, sondern die Verlobte in der Nähe ihrer Vermählung.

sondern das einfache אֲחוֹתִי[1] — eine Anrede, die auch das Ihrige dazu beiträgt, das Verhältnis zu vergeistigen, zu idealisiren und ihm einen mystischen Hintergrund zu geben. Es sind Bilder aus dem Leben der Liebenden in der Ehe, welche uns vorgeführt werden, nachdem der 3. Akt die Liebenden feierlich zusammengegeben. Sulamith, zum Ziele ihres Sehnens gelangt, hat einen ähnlichen Traum wie 3, 1—4 diesseit des Zieles. Aber so ähnlich die Träume sind, so verschieden sind sie auch, wie ihre Ausgänge zeigen: dort sucht sie ihn und hält den Gefundenen fest, hier sucht sie ihn und findet ihn nicht. Daß das Erzählte dem Traumleben angehört, ergab sich in c. 3 daraus, daß es als in äußerer Wirklichkeit geschehen unvorstellbar war; hier gibt sich das Erzählte selber durch seinen Eingang als Traumerlebnis v. 2: *Ich schlafe, mein Herz aber wachet — horch da pochet mein Lieber: Oeffne mir, meine Schwester, meine Freundin, meine Taube, meine Fromme, denn das Haupt ist mir voll Thaues, meine Locken voll Nachttropfen.* Die participialen Nominalsätze 2^a geben die Umstände an, unter denen was 2^b erzählt erfolgte. Im Hauptsatze würde in historischer Prosa יִדְפֹּק stehen, hier tritt in dramatischer Lebhaftigkeit das interjectionale *vocem* = *ausculta* mit folg. Gen. und beigefügter nach semitischer Syntax accusativisch gedachter Zustandsbezeichnung[2] (wie Gen. 4, 10. Jer. 10, 22 vgl. 1 K. 14, 6) vergegenwärtigend an dessen Stelle. Schlafen während das Herz wach ist s. v. a. träumen, denn Schlafen und Tageshelle des Bewußtseins sind unvereinbar; die Gedankenregungen bleiben entweder unter der Schwelle oder objektiviren sich als Traumbilder. עֵר = *ʿavir* ist ebenso von עוּר wachen (wurzelverw. mit dem gleichbed. arischen *gar* in *γρηγορεῖν, ἐγείρειν*) gebildet wie מֵת = *mavit* von מוּת. Das שׁ hat hier den conjunctionellen Sinn von ‚dieweil' wie אֲשֶׁר Koh. 6, 12. 8, 15. Das ר *dagessatum*, welches hier und sonst noch einige Male vorkommt (s. zu Spr. 3, 8. 14, 10), gehört zu den Inconsequenzen des Punktationssystems, welches sonst ר nicht verdoppelt, viell. ein Rest der babylonischen Aussprache, welche hierin

1) Dafür daß der Gatte die Gattin ‚Schwester' nennt, gibt es kaum ein anderes Beispiel als Est. 5, 9 (apokr.), wo Ahasveros zu Ester sagt: *τί ἐστιν, Ἐσθήρ; ἐγώ εἰμι ὁ ἀδελφός σου.* Noch ähnlicher ist Tob. 7, 12: *ἀπὸ τοῦ νῦν σὺ εἶ ἀδελφὸς αὐτῆς καὶ αὐτὴ ἀδελφή σου*, aber hier verschmelzt sich mit dem ehelichen Verhältnis das verwandtschaftliche. Im Lat. ist *soror* öfter Benennung der Buhle in Gegens. zu *uxor*. Hier im Hohenliede aber tritt אחותי כלה an die Stelle des weil zweideutig (‚meine Schwiegertochter') unzulässigen כלתי.

2) Das zu dem determinirten דודי hinzutretende דופק ist nicht Attribut, sondern Zustandsbezeichnung (حال) und also Acc. wie z. B. die Beiruter Uebers. es wiedergibt: صوت حبيبى قارعًا horch mein Geliebter in dem Zustande eines Klopfenden. Dagegen kann דוד דופק ‚ein klopfender Geliebter' bed. Aber ‚Horch ein Geliebter klopfend' würde gleichfalls accusativisch auszudrücken sein. In der klassischen Sprache wird die Zustandsbezeichnung, wenn das Subst. zu dem sie gehört indeterminirt ist, diesem vorausgestellt z. B. an der Pforte stand ein Geliebter klopfend قارعًا حَبِيبٌ.

der lingualen Natur des ר gerechter ward als die das ר wie einen Halbguttural behandelnde tiberiensische. קְוָצָה Locke v. קָצַץ = קוּץ *abscîdit* folgt in der Begriffsbildung der Analogie von קָצִיר in der Bed. Zweig v. קָצַר *desecuit;* man nennt so einen Theil, welcher sich ohne Schädigung des Ganzen wegnehmen läßt und um weggenommen zu werden sich handrecht darbietet, vgl. den ägyptischen Frauenschwur bei der Seitenlocke *la-ḥajât makṣûṣî* beim Leben meines Abgeschnittenen d. i. meiner Locke (Lane, Sitten 1, 38 Anm.).[1] Das Wort ist auch in der Talmudsprache noch lebendig. Von einem schönen jungen Manne, der sich zum Nasiräat meldete, sagt *Nedarim* 9ª: קווצותיו סדורות לו תלתלים, und *jer. Horajoth* III, 4 sagt dasselbe von einem in Rom Prostituirten: seine Locken waren in Strähnen wie Hügel an Hügel geordnet; in *Berêschith rabba* c. 65 zu Gen. 27, 11 wird dem קָרֵחַ Glatzköpfigen der קוֹזֵץ Kraushaarige entgegengesetzt, und auch das Syrische hat den Lockennamen ܩܘܨܨܐ (wol *ḳauṣoto* zu sprechen), womit hier Peschitto das hebr. קְוָצוֹת wiedergiebt, wie Syrohexapl. Iob 16, 12 das griech. *κόμη*. טַל v. טָלַל (طلّ anfeuchten, näml. den Boden; verspritzen, näml. Blut) ist im Arab. der Staubregen, im Hebr. der Thau; Nachttropfen (רְסִיסֵי v. רָסַס رشّ spritzen, rieseln)[2] sind eben Thautropfen, denn diese Gestalt nimmt der Niederschlag der feuchten Luft in Nächten an, die nicht so kalt sind daß er zu Reif wird. Sulamith träumt also daß ihr Geliebter Einlaß bei ihr begehrt. Er kommt eines weiten Weges und nächtlicher Weile. In den zärtlichsten Worten erbittet er was er unverweilt erwartet. Er nennt sie אֲחוֹתִי als ihm so ebenbürtig und traulich wie die Schwester dem Bruder Verbundene; רַעְיָתִי als die von ihm in freier Wahl zu intimem Verkehr Erkorene; יוֹנָתִי als die ihrer Reinheit, Einfalt und Lieblichkeit halber von ihm Geliebte und Geschätzte. Was zum vierten תַּמָּתִי bed., zeigt das arab. تام ganz und gar hingegeben s., wov. *teim* Ergebener = Knecht und *mutajjam* sterblich verliebt. Indem er sie תמתי nennt, bez. er also diese Liebe als ganze ungetheilte, ohne Ausflucht und Rückhalt sich hingebende. Aber diesmal bewährte sich diese Liebe nicht, wenigstens nicht sofort v. 3: *Ich habe ausgezogen mein Kleid, wie sollt' ichs wieder anziehen? Habe gewaschen meine Füße, wie sollt' ich sie wieder beschmutzen?* Sie liegt bereits entkleidet zu Bett; כֻּתָּנְתָּ ist das auf bloßem Leibe getragene Kleid *χιτών* v. כתן Flachs (versch. von قطن *ḳuṭun* Baumwolle,

1) Anders قُصَّة welches das vorn an der Stirn (so daß es nicht auf diese herabfällt) verschnittene Haar bed.

2) Dem Grundbegriffe nach: Festes oder Flüssiges in kleine Theilchen zerschellen, weshalb רסיסים auch Trümmerstücke bed. Dieser Wurzelsippe gehört auch رشح durchsickern, durchschwitzen, II befeuchten (z. B. den Mund des Säuglings mit Milch) und das äthiop. *raseḥa* befleckt s. an. Die mit dem Sprengwedel versprengten Tropfen heißen arab. *raśaḥât;* in der Mystik ist *raśaḥât el-uns* (Thautropfen der Vertraulichkeit) Bez. der sporadischen göttlichen Gnadenblicke.

woher franz. *coton* Baumwolle und Kattun = Baumwollenzeug). Sie hat bereits ihre Füße gewaschen, wobei vorausgesetzt, daß sie des Tages über barfuß gegangen — wie (אֵיכָכָה wie? beidemal mit Ton auf *penult.*,[1] vgl. אֵיכָה wo? 1, 7) sollte sie das Kleid, das sie bereits auseinandergefaltet und hingelegt (dies bed. eig. פשט بسط, vgl. über das synon. فرد Iob S. 363), wieder anziehn und zerknittern, wie ihre reingewaschenen Füße wieder beschmutzen (אֲטַנְּפֵם, auf das weibliche רַגְלַי bezüglich, für אטנפן). Sulamith ist hier durchweg in die Sitte und den Wohnsitz ihres früheren ländlichen Lebens zurückversetzt, aber obgleich sie sich so um so lebhafter und tiefer der Gnade des Hohen bewußt sein sollte, der zu ihr sich herabläßt, kommt sie ihm doch nicht mit gleicher Liebe entgegen. Sie mag sich nicht seinetwegen Mühe und Unannehmlichkeit machen. Daß sie ihm in äußerer Wirklichkeit so begegnet sei, ist undenkbar, und doch hat was sie geträumt nicht blos innere Wirklichkeit, sondern auch volle Wahrheit; denn im Traume wird uns unser Naturgrund, unsre Naturbeschaffenheit offenbar und Vieles, was im Tagesleben durch die Macht des Willens und des Anstands und der Arbeit niedergehalten wird, kommt im Schlafe zum Vorschein, indem die Fantasie den Bodensatz unserer Natur aufrührt und in Traumwellen emporhebt und so uns dergestalt vor uns selber offenbar macht, daß wir oft wachend uns dessen schämen und davor erschrecken. So ging es Sulamith. Im Traume wurde sie es recht handgreiflich inne, daß sie die erste Liebe verlassen. Sie erzählt es mit Reue; denn kaum hatte sie mit jenen nicht würdigen heuchlerischen Vorwänden ihn zurückgewiesen, so machte sie sich auch schon Vorwürfe v. 4: *Mein Lieber streckte seine Hand durch die Luke und mein Innerstes ward über ihn gerührt.* Vom V. חור in der Bed. durchbrechen (√חר wov. auch חָרַז 1, 10 und חָרַם خرم *prt.* مخرم durchbrochen z. B. von einen Gitterfenster) bed. חור[2] *foramen* Loch oder auch *caverna* (wov. der Name der Troglodyten חֹרִי und Haurâns חַוְרָן), hier das Guckloch oben in der Thür (wie خَوْخَة das Thürchen zum Einlaß Einzelner im Gassen- oder Hausthor). Es ist kein eig. Fenster gemeint, sondern eine durchbrochene Stelle der Thür oberhalb des

1) Daß איככה den Ton auf *penult.* hat wie כָּכָה z. B. 5, 9., ist der paragogischen Natur des ה gemäß. Indeß geht der Ton, wenn das engverbundene folg. Wort mit א anlautet, auf *ult.* herab Est. 8, 6. Daß dies in איכְכה אלבשנה nicht geschehen, erklärt sich daraus daß das Wort trennendes *Tifcha* hat. Aber weshalb nicht in איכְכה אטנפם? Ich meine, des sich decken sollenden Rhythmus halber. Pinsker, Einleitung S. 184 will, damit die Penultima-Betonung des zweiten איככה zu Recht bestehe, die Accentuation ändern, aber das ist nicht nöthig. Vgl. über ähnliche Concessionen an den Rhythmus zu Ps. 137, 7.

2) Eine tief in das Terrain eingefurchte, eingebuchtete Landstrecke heißt غَوْر *gôr* als Senkung des Bodens und خَوْر *chôr* als Durchbruch und gleichsam Durchstich. Auch eine Flußmündung heißt *chôr*, weil da die See in den Fluß hereinbricht.

Thürschlosses (Thürriegels). מִן־הַחוֹר ist vom Standpunkt der innen Befindlichen gemeint: aus der Oeffnung heraus nach innen, also durch die Oeffnung hindurch; die Hand durch die Thüröffnung hindurchsteckend, wie um die Thür, wo möglich, durch Zurückschiebung des Riegels von innen zu öffnen, beweist er wie sehr ihm nach Sulamith verlanget. Und hinwieder sie wird tiefinnerlichst bewegt, als sie dieses Verlangen gewahrt, dem sie so wenig willig entgegengekommen: ihr Leibesinnere mit den Organen, welche nach biblischer Vorstellung der Sitz der zartesten Empfindungen sind oder vielmehr: in denen diese, sowol die angenehmen als die schmerzhaften, sich reflektiren, geräth in Dröhnen — ein so gewöhnlicher Ausdruck tiefer Mitempfindung, daß הֲמוֹן מֵעַיִם Jes. 63, 15., und zwar anthropopathisch von Gott selber gesagt, geradezu Bez. des Mitgefühls oder inniger Theilnahme ist. Die LA schwankt hier zwischen עָלָיו und עָלַי (so z. B. Nissel 1662). Beides ist zulässig. Man sagt zwar sonst nur נֶפֶשׁ עָלַי, רוּחִי עָלַי, לִבִּי עָלַי, indem das Ich sich von seinem Wesensbestand als das ihn über sich oder an sich habende Centrum unterscheidet (Psychol. S. 151 f.), jedoch auch מֵעַי עָלַי statt בִּי (בְּקִרְבִּי) würde sich daraus erklären, daß die Eingeweide nicht anatomisch, sondern als psychische Organe gemeint sind. Aber die alten Uebersetzer geben עליו wieder (LXX Trg. Syr. Hier. Venet.), was auch handschriftlich besser bezeugt (s. Norzi und de Rossi) und auch passender ist: ihr Leibesinnere gerieth in Erregung, näml. Rührung über ihn d. i. wegen seiner (Alkabez: בעבורו). Als sie ihm nun öffnen will, wird sie zu nur noch größerer Beschämung inne, wie so voll Liebe und Verlangen, sie zu erfreuen, er gekommen v. 5: *Aufstand ich zu öffnen meinem Lieben, und meine Hände troffen von Myrrhe und meine Finger von fließender Myrrhe an dem Griffe des Schlosses.* Das Personalpron. אֲנִי steht ohne Emphase bei dem es an sich schon enthaltenden Verbum; die Volkssprache liebt solche Umständlichkeit, auch das B. Hosea, das ephraimitische Prophetenbuch, gefällt sich darin. מוֹר עֹבֵר, womit das Parallelglied das einfache מוֹר überbietet, ist die von sich selbst austretende überquellende Myrrhe d. h. die welche die Rinde des *balsamodendron myrrha* durchbricht oder wenn man Einschnitte macht herausfließt, *myrrha stacte,* von welcher Plinius XII, 35 sagt: *cui nulla praefertur,* anderwärts מֹר דְּרוֹר v. דָּרַר נָתַף geradaus schießen, sich in reichlichen Strahlen ergießen. Reichgesalbt wie zu einem Feste ist er gekommen und hat von dem köstlichen Arom, das er mitgebracht, auf die Handhaben (כַּפּוֹת) der Thürschlosses (מַנְעוּל Verschluß n. d. F. מַלְבּוּשׁ Anzug), näml. des inneren, als er öffnen wollte, herniederfließen lassen, wie Lucretius 4, 1171 von dem Liebenden sagt: *postesque superbos Ungit amaricino* (mit Majoranöl). Böttch. stellt hier an Hitz. die Frage: „Trug der Hirt, der Bauer von Engedi, Myrrhenöl bei sich?“ Dies vernünftiger Weise verneinend läßt er die noch in Salomo's Gewahrsam befindliche Sulamerin beim Aufstehn rasch die Hand in Myrrhenöl tauchen, um dem Geliebten Etwas von der Labung entgegenzubringen. Sie hatte es also vor dem Bette bei

sich wie eine Kranke den Brustthee. Die rechte Antwort war, daß der nächtliche Besucher nicht jener aus Abgeschmacktheiten zusammengesetzte Nußknacker, sondern Salomo ist. Daß er vor ihrer Thür gestanden und angeklopft, hat sie geträumt. Aber kein Entgegenkommen findend ist er auch in dem Augenblicke, wo sich herausstellt, daß Sulamith die Probe der Gegenliebe nicht bestehe und dieser Fülle der Liebe nicht nach Gebühr entgegenkomme, wieder verschwunden v. 6: *Aufthat ich meinem Lieben, und mein Lieber war umgewendet, weiter gegangen. Meine Seele war entflohen da er redete — ich suchte ihn und fand ihn nicht, rief ihn und er antwortete nicht.* Wie die Emmaus-Jünger, als der Herr ihnen entschwunden ist, sich sagen: Brannte nicht unser Herz in uns, da er mit uns redete: so sagt sich jetzt Sulamith daß sie, als er redete d. i. Einlaß bei ihr begehrte, in den Tod hinein erschrak, fast entseelt vor Schrecken wurde. Liebesekstase (ἐκστῆναι als Gegens. des γενέσθαι ἐν ἑαυτῷ) läßt sich nicht verstehen, denn in diese versetzt würde sie ihn entgegengeflogen sein, sondern ein Entseeltwerden wie bei Terenz *And.* 1, 5, 16: *oratio haec me miseram exanimavit metu.* Die Stimme des Geliebten traf ihr Herz, aber in dem Bewußtsein, daß sie sich ihm entfremdet habe, mochte sie ihm nicht unter die Augen treten und griff zu leeren Entschuldigungen. Jetzt aber erkennt sie es mit Reue, daß sie dem tiefen Eindruck seiner Liebesworte keine Folge gegeben und sieht den Entschwundenen, ohne ihn zu finden, ruft den Verschmähten, ohne daß er antwortet. Bei dieser Auffassung begründet sie mit den Worten נַפְשִׁי יָצְאָה בְדַבְּרוֹ daß sie ihn nun sucht und ruft, und diese Worte sind weder eine nachträgliche Bemerkung (Zöckl.), noch bedarf es der Correktur בְּדָבְרוֹ — was bedeuten soll: darüber daß er den Rücken wendete (Ew.) oder hinter ihm drein (Hitz. Böttch.), v. דָּבַר = סנר *tergum vertere, praeterire* — das Hebräische kennt wol דְּבִיר Hinterraum und, wie es scheint, דִּבֵּר hinterrücks (heimtückisch) handeln und vergewaltigen 2 Chr. 22, 10 vgl. zu Gen. 34, 13., nicht aber das *Kal* דָּבַר in jener arab. Bed. Der Sinn des חָמַק wird von Aq. (ἔκλινεν), Symm. (ἀπονεύσας), Hier. (*declinaverat*) getroffen; er bed. abbiegen, abschwenken, eine andere Richtung nehmen, wie das *Hithpa.* Jer. 31, 22: sich abkehren indem man Kehrum macht, vgl. חַמּוּקֵי Wendungen, Biegungen 7, 2. Man vergleicht gew. חָבַק und אָבַק (נֶאֱבָק Gen. 32, 25), äth. *ḥaḳafa*, amhar. *aḳafa* (deren Lautverbindung an נָקַף *Hi.* הִקִּיף erinnert), welche jedoch alle ‚umfassen' bed.; aber חָמַק bed. nicht eine Kreisbewegung nach etwas hin, sondern eine Halbkreisbewegung von etwas hinweg, so daß die im Arab. herrschende Uebertragung auf den Thoren أحمق nicht von der Vorstellung der Verschlossenheit, sondern der seitwärts eingeschlagenen schiefen Richtung auszugehen scheint. Sich abwendend war er weiter gegangen. Vergeblich suchte sie ihn, sie rief, ohne Erwiderung zu finden. עָנָנִי ist die regelrechte Pausalform von עָנַנִי, s. darüber zu Ps. 118, 5. Es widerfuhr ihr aber noch Schlimmeres als dieses vergebliche Suchen und Rufen v. 7: *Es fanden mich die Wächter die in der*

Stadt umgehen, sie schlugen mich, verwundeten mich; mein Ueberkleid nahmen mir hinweg die Wächter der Mauern. Sie sucht ihren Geliebten nicht במדבר und nicht בכפרים, sondern בציר, was für die Schäferhypothese hier wie in dem andern Traume ein fataler Umstand ist. Dort in der Stadt finden sie die Wächter die in der Stadt die Runde machen und ihre eig. Wachtposten auf den Mauern haben, um da die Zu- und Ausgänge der Stadt zu bewachen (vgl. die Wächter auf Zions Mauern Jes. 62, 6). Diese überstrengen rücksichtslosen Leute — ihre Erzählung kommt auf die vorngenannten palindromisch am Schlusse wieder zurück — welche nur nach dem Aeußern urtheilen und weder Auge noch Herz für das Leiden einer liebenden Seele haben, schlagen (חִבָּה v. נָכָה stechen, treffen, schlagen) und verwunden (פָּצַע ‖ פּוּץ spalten, Wunden ins Fleisch einreißen) die königliche Gemahlin wie eine gemeine Dirne, und packen sie so daß sie, um nicht ihre Gefangene zu bleiben, ihr Oberkleid in ihren Händen zurücklassen muß (Gen. 39, 12). Dieses Oberkleid, nicht der Schleier, welchen wir 4, 1. 3 צָמָה genannt fanden, heißt רְדִיד. Schon AE vergleicht damit das arab. رِدَآء, welches wirklich der Sache nach das selbe ist: ein plaidartiger Ueberwurf, welcher über die Schultern geworfen wird und den Oberkörper einhüllt. Die Wörter sind aber nicht gleicher Abkunft. Der *ridâ* hat vom Herunterreichen den Namen, wahrsch. davon daß er urspr. bis zu den Füßen herunterreichte, so daß man darauf treten konnte (vgl. رَدِيَ, تردّى von oben herunterstürzen), der *r^{e}dîd* aber (im Syr. Bez. der *Dalmatica* der Diakonen) von רָדַד *Hi.* 1 K. 6, 32., targ. talm. syr. רְדַד breit und dünn machen als *expansum* d. i. leichter und dünner Ueberwurf, näml. über die קְהוֹנֶת 3^{a}. LXX übers. es hier und Gen. 24, 65 (הִתְצַעִּיף v. צָעַף zusammenlegen, falten, zwei- und mehrfach machen) angemessen mit θέριστρον sommerliches Oberkleid. Ein neuerer Maler, welcher die von den Wächtern erfaßte Sulamith nackt darstellt, folgt seinem lüsternen Geschmacke, ohne zwischen *tunica* und *pallium* unterscheiden zu können, denn weder Luther, welcher, Schleier' übers., noch Hier. welcher *pallium* (vgl. das plautinische Sprichwort *tunica propior pallio est* Hemd näher als der Rock), leisten einer solchen Verirrung der Fantasie Vorschub. Das Obergewand rissen ihr die Stadtwächter vom Leibe, ohne zu wissen und ohne wissen zu wollen, welches der Beweggrund und das Ziel dieses ihres nächtlichen Ganges sei.

Das alles hat Sulamith geträumt, aber der Schmerz der Reue, der Trennung und der Verkennung, den das Traumerlebnis in ihr zurückgelassen hat, haftet so tief in ihrer Seele, als wäre es die äußerlich wirklichste aller Geschichten. Darum beschwört sie die Töchter Jerusalems v. 8: *Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, wenn ihr findet meinen Lieben, was sollt ihr ihm da sagen? „Daß ich krank bin vor Liebe."* Daß אִם hier nicht so wie 2, 7. 3, 5 als negative Schwurpartikel zu fassen ist (Böttch.), zeigt sich sofort an dem dabei heraus-

kommenden Unsinn; die auf הִשְׁבַּעְתִּי folgende *or. directa* kann auch mit gewöhnlichem אם, welchem sein Nachsatz folgt, beginnen Num. 5, 19 f. Statt „daß ihr ihm saget, ich sei krank vor Liebe" wirft sie die Frage auf: was sollt ihr ihm sagen? und antwortet darauf: *quod aegra sum amore* oder, wie Hier. dem Wurzelbegriffe von חלה gemäß richtig übers.: *quia amore langueo*, wogegen LXX: *ὅτι τετρωμένη (saucia) ἀγάπης ἐγώ εἰμι*, als ob es חֲלָלַת v. חָלָל hieße. Die gestellte Frage mit ihrer Antwort schärft in naiver Weise das zu Sagende ein, wie man ein Kind, welches etwas bestellen soll, vorher verhört. An die Töchter Jerusalems wendet sie sich, weil sie von ihnen in Gegensatz zu jenen bösen Leuten Mitgefühl mit ihrem Liebesschmerze auf Grund ähnlicher Erfahrungen voraussetzen kann; sie sind ja auch Zeugen der Entstehung dieses Liebesbundes gewesen und haben die Hochzeitfeier durch ihre theilnehmende Liebe verschönert. Wenn sie also fragen v. 9: *Was ist dein Lieber vor andern, du schönste der Frauen — was ist dein Lieber vor andern, daß du also uns beschwörest?* so kann das keine Frage der Unkunde sein: sie kann nur den Zweck haben, aus Sulamiths liebem Munde und Herzen die lobpreisende Beschreibung dessen zu hören, den auch sie lieben, obwol sie ihm nicht so nahe wie die Gefragte zu stehen gewürdigt sind. Böttch. u. Ew. § 325ª 326ª fassen das מִן in מַה־דּוֹדֵךְ מִדּוֹד partitiv: *quid amati* (wie bei Cicero: *quod hominis*) *amatus tuus;* aber dann war מה־מדוד דודך zu sagen, wenn überh. so gesagt werden könnte; denn מה־דוד bed. ja für sich allein schon *quid amati* was für ein Geliebter. Also ist מן das comparative *(prae amato)* und דּוֹד gattungsbegrifflicher Sing.; das hier misverständliche מִדּוֹדִים ist absichtlich vermieden. השׁבעתָנו für השׁבעתִּינו gehört zu den vielen Misachtungen des Genusunterschieds in diesem sich absichtlich nach Art der Vulgärsprache über das pedantisch Regelrechte hinwegsetzenden Liede.

Hierauf beschreibt Sulamith den Fragenden ihren Geliebten. Er ist der Schönste der Menschenkinder. Alles Herrliche im Bereiche der Natur und soweit der Blick reicht im Bereiche der Kunst muß sie herzunehmen, um ein Bild seiner äußeren Erscheinung zu unterwerfen. Was nur immer kostbar und lieblich und großartig ist, das findet sich in der lebendigen Schönheit seiner Person vereinigt.[1] Der erste Lobspruch gilt der Farbenmischung im Aussehn des Geliebten v. 10: *Mein Lieber ist blendend weiß und roth, hervorragend vor Zehntausenden.* Die Verbalwurzel צח hat den Grundbegriff der Reinheit d. i. der Freiheit von Störung und Trübung, welche in den daraus erwachsenen Stämmen und ihrem mannigfachen Gebrauche auf ungestörte Gesundheit (صحّ, vgl. بَرِأَ wol zunächst von Glätte der Haut), auf nüchternen

1) Hengstenberg findet in diesem Lobe, angenommen daß Salomo der Verf. und der hier Geschilderte sei, unbegreifliches Selbstlob. Aber er sagt ja das alles nicht unmittelbar von sich selbst, sondern legt es Sulamith in den Mund, deren Liebe er gewonnen; die Liebe aber idealisirt: sie sieht den welchen sie liebt nicht so wie ihn Andere sehen, sie sieht ihn in ihrem verklärenden Lichte.

Magen und hellen Kopf (صحا), bes. aber auf Heiterkeit und Sonnigkeit des Himmels (صحا, فحا, ضحّ), auf blendende Weiße (צָחַח Thren. 4, 7., vgl. צָחַר) und dann auch auf die durch intensiven und anhaltenden Sonnenschein erzeugte Trocknis und Dürre (צָחַח, צָחָה صاح) übertragen wird; צַח ist hier das Adj. von צָחַח Thren, 4, 7., zu לָבָן sich ungef. so verhaltend, wie *λαμπρός* zu dem mit *lucere* verwandtem *λευκός*. אָדוֹם √דם verdichten ist eig. dunkelroth, das was türkisch *kuju kirmesi* (v. *kuju* dick, dicht, dunkel), franz. *rouge foncé* heißt, gleicher Wurzel mit דַּם, der Benennung des Blutes als dichter oder dunkler Flüssigkeit. Weiß und zwar lichtes blendendes Weiß ist die Farbe seines Fleisches und Roth, tiefes Roth die Farbe seines das Fleisch färbenden Blutes. Weiß ist unter allen Racenfarben die der Hoheit des Menschen entsprechendste; reines zartes Weiß ist unter den Völkern kaukasischer Race ein Kennzeichen vornehmen Standes, bevorzugter Erziehung, angestammten Adels, weshalb Thren. 4, 7 das Aussehen der Edlen Jerusalems an Weiße mit Schnee und Milch, an Röthe mit Korallen verglichen wird und Homer Il. 4, 141 von Menelaos sagt, er habe ausgesehen *ὡς δ' ὅτε τίς τ' ἐλέφαντα γυνὴ φοίνικι μιήνῃ* wie wenn ein Weib etwa mit Purpur auf Elfenbein malet. In dieser Mischung von Weiß und Roth, Schönheit und Lebensfülle ist er דָּגוּל ausgezeichnet vor Myriaden. Die alten Uebers. geben דגול durch ‚auserwählt' wieder (Aq. Symm. Syr. Hier. Lth.), LXX wenigstens der militärischen Metapher gemäß *ἐκλελοχισμένος e cohorte selectus,* aber es bed. ‚befahnt' (v. דֶּגֶל 2, 4), wie Venetus sein *σεσημαιωμένος* meint, d. i. so hervorragend, wie was mit einem דֶּגֶל einer Fahne, einem Wimpel versehen ist. Grätz hält דגול für das nachgebildete griech. *σημειωτός*. Zu רִבָּבָה als Bez. einer unabsehbaren Menge vergleicht Raschi richtig Ez. 16, 7. מִן ist, da die Zehntausend nicht gleicherweise als דגולים gedacht sind, nicht comparatives *magis quam,* sondern wie Gen. 3, 14. Richt. 5, 24. Jes. 52, 14 heraushebendes *prae* (vgl. Virgil *Aen.* 5, 435 *prae omnibus unum*). Nach diesem Preise des lichten blühenden Aussehns, welcher der Körperlichkeit des Gepriesenen, so weit sie unmittelbar sichtbar, im Allgem. gilt, beginnt die Beschreibung vom Haupte v. 11: *Sein Haupt ist köstliches Feingold, seine Locken Hügel an Hügel, schwarz wie der Rabe.* Die nur hier vorkommende Wortverbindung פָּז סָגוֹר dient zur Bezeichnung superfeinsten gediegenen Goldes. Denn סָגוֹר (Verbergung, dann was verborgen wird) v. סגר √כתם (s. über die zu dieser Wurzel gehörige Wortsippe zu Ps. 87, 6) heißt Feingold, welches man als Kleinod verwart (vgl. zu Spr. 25, 12), und פָּז (mit tonlangem *ā*) ist gediegenes, von unedlerem Metall abgeschiedenes Gold, v. פָּזַז lossprengen und überh. gewaltsam losmachen (vgl. זָהָב מִפָּז 1 K. 10, 18 mit זהב פָּחוֹר 2 Chr. 9, 17). Die Targume zu den Hagiographen übers. פז mit אוֹבְרִיזָא (z. B. Ps. 119, 127) oder אוֹבְרִיזִין (z. B. Ps. 19, 11) *ὄβρυζον* d. i. Gold welches die Feuerprobe (*obrussa*) der Capelle oder des Schmelztigels bestanden hat. Grammatisch angesehen ist die Wortver-

bindung כתם פז wol nicht genitivisch wie כתם אופיר, sondern appositionell wie נערה בתולה Dt. 22, 28. זבחים שלמים Ex. 24, 5 u. dgl. Der Vergleichpunkt ist der imponirende Adel der feinen Gestaltung und edlen Haltung seines Hauptes. In der Beschreibung des Lockenhaars übers. LXX תלתלים mit *ἐλάται*, Hier. *sicut elatae palmarum* wie die jungen Schößlinge, der junge Trieb der Palmen. Ew. hält תַּלְתַּלִּים für die härtere Nebenform von זַלְזַלִּים Jes. 18, 5 Weinranken, und Hitz. vergleicht Tausend und eine Nacht III, 180., wonach gelöstes Haar eines Mädchens verschlungenem Traubengehänge gleicht. Die Möglichkeit dieser Bed. ist unbestreitbar, obgleich تلتلة Trinkgefäß aus Palmenzweigbast für die Araber nicht von *taltalah* als Palmenzweignamen, sondern von *taltala* hinunterschütteln, naml. in die Kehle, benannt ist. Der Palmzweig oder die Weinranke würde von תַּלְתֵּל *pendulum esse*, lose und in schwanker Bewegung herabhangen, dem Frequentativ v. תָּלָה *pendere*, den Namen haben; an תלה denken auch Syr., indem er „ausgebreitet" d. i. herabwallend, und Venet., indem er *ἀπαιωρήματα* übers. Der Vergleichpunkt wäre die Frische und Beweglichkeit des vollen langen Haupthaars im Gegens. zu bewegungslos anliegender Schlichtheit; man mag an Zeus denken, der sein Haupt schüttelnd Himmel und Erde bewegt. Aber dagegen 1) daß die Sprache für Palmzweige und Weinranken andere Namen hat; jene nennt das Hohelied 7, 9 סַנְסִנִּים. 2) daß תלתלים unmittelbar auf das Haar bezogen, aber nicht in der Bed. Hangelocken (Böttch.), noch im nachbiblischen Hebräisch fortlebt (s. die Stellen zu 5, 2ᵇ); auch das Trg., indem es דְּגוּדִין דְּגוּדִין *cumuli cumuli* übers., denkt an תלתלים = תִּלִּין תִּלִּין *Menachoth* 29ᵇ. Der Hügel heißt תֵּל v. תָּלַל תָּלַל längs hinwerfen *prosternere* als Aufwurf von Erde, Flugsand oder Schutt, und תַּלְתַּל v. d. F. גַּלְגַּל, wahrsch. nur als Plur. gebräuchlich, ist Hügelgelände, welches staffelförmig aufsteigt oder sich wellicht aneinanderreiht. Vom Nacken nach dem Scheitel zu angesehen bildet sein Haar in wellenlinichter Bewegung Hügel an Hügel. Der Farbe nach sind diese sich lockenden Strähne (Haarflechten) schwarz wie der Rabe, welcher eben von der Schwärze (עָרַב غَرِبَ) semitisch غُرَاب עוֹרֵב, indisch aber *kârava* vom Krächzen heißt. Die Rabenschwärze des Haars contrastirt mit dem Weiß und Roth des Antlitzes, welches wie aus dunklem Grunde, aus schwarzem Rahmen hervorleuchtet. Die Augen v. 12: *Seine Augen wie Tauben an Wasserbächen, badend in Milch, schöngefaßte Steine.* Die Augen gleichen in ihrer glänzenden Feuchte (vgl. *ὑγρότης τῶν ὀμμάτων* bei Plutarch vom schmachtenden Blicke) und der Bewegung ihrer Augensterne Tauben, die an Wasserbächen nippen und sich dabei hin- und wiederbewegen. אֲפִיק v. אָפַק *continere* ist das wasserhaltige Rinnsal und dann auch die im Wasserbett fließende Bach selbst (s. zu Ps. 18, 16), wie وَادٍ das sich hinziehende Thal und den Thalfluß, بَحْر das Meeresbecken (eig. den Spalt) und dann das Meer selbst bed. Das Prädicat רְחֻצוֹת geht

auf die Augen (s. über das Genus 4, 9), nicht auf die Tauben, wenn auch dieses Bild fortwirkt. Die mit Tauben verglichenen Augensterne erscheinen, indem sie im Weißen des Auges gleichsam schwimmen, wie in Milch sich badend. Ob aber das Bild von den Tauben auch in רְחֻצוֹת עַל־מְלֵאת noch fortwirke, ist die Frage. Es wäre der Fall wenn מְלֵאת Wasserfülle bedeutete, wie es nach dem Vorgang der LXX *καθήμεναι ἐπὶ πληρώματα ὑδάτων* auch von Aq. (*ἐχχύσεις*), Hier. *(fluenta plenissima)* und Arabs *(piscinas aqua refertas)*, unter den Neuern von Döpke Ges. Hgst. u. A. verstanden wird. Aber dieses Präd. brächte dann gegen 12ª nichts Neues hinzu, und wenn auch im Syr. Derivate von ملأ Ueberschwemmung und Hochwasser bed., so sieht doch die Form מְלֵאת nicht danach aus, zumal ohne מַיִם, dies bedeuten zu können. Auch Luthers Uebers., obwol im Wesentlichen richtig: *vnd stehen in der fülle* (מְלֵאת wie שלמוּתא des Syr., *πληρώσεως* des Graec. Ven., noch vertreten von Hitz.) genügt dem Eindrucke des מְלֵאת nicht, welches nach Analogie von כְּפֶא, רְצָפָה eine concretere Bed. zu haben scheint, die sich bei Vergleichung von Ex. 25, 7. 28, 17. 20. 39, 13 ergibt. Dort bed. מְלֵאת und מְלֵאִים nicht den Besatz mit Edelsteinen, sondern, worauf Keil mit Recht gegen Knobel besteht, die Einfüllung d. i. Einfassung derselben. Hiernach wird מְלֵאת ein gleichbed. technischer Ausdruck sein: die Beschreibung, das Taubenbild verlassend, sagt weiter von den Augen, daß sie auf (in) der Fassung festsitzen; עַל ist passend, denn der Edelstein wird dem Kästchen, in das er gefaßt wird, innen aufgelegt. Hitz. hat dagegen eingewendet, daß מִלֵּאת und מִלֵּאִים die Einfüllung bed. und daß also מלאת nicht die Ausfüllung und noch weniger der Ort derselben sein könne. Aber wie im Talmudischen מִלֵּירְתָא nicht allein die Fülle, sondern auch das gefüllte Geflügel oder die Pastete bed. und wie *πλήρωμα* in der mannigfachsten Verwendung nicht allein von dem womit angefüllt wird, sondern auch von dem was gefüllt ist gesagt wird (z. B. von dem bemannten Schiff und Eph. 1, 23 von der Kirche welcher Christus wie seinem Leibe immanent ist): so wird auch מְלֵאת wie das deutsche ‚Fassung' von dem Ringkästchen *(funda* oder *pala)* gesagt werden können, in welches der Edelstein eingelassen ist. Daß die Augen wie Edelsteine in ihrer Fassung sitzen, will nicht blos sagen, daß sie die Augenhöhle ausfüllen — denn der Bulbus des Auges füllt bei jedem Menschen die Orbita aus — sondern daß sie nicht eingefallen sind, wie die Augen Kranker, welche an ihren Befestigungsrändern in die Orbita zurücktreten, und daß sie als voll und groß erscheinen, indem sie aus weiten Augenlidspalten hervorragen. Die Wangen 13ª: *Seine Wangen sind wie ein Beet von Würzkraut, Anhöhen von Salbenpflanzen.* Das Blumenbeet heißt עֲרוּגָה v. עָרַג ערג lehnan gehen, schief, geneigt s. Einem solchen sanft gewölbten Beete gleichen die Wangen, und der Eindruck den ihr Anblick macht ist wie der Wolduft, der von einem solchen mit duftigen Blumen bepflanzten Beete herüberweht. מִגְדָּלוֹת sind thurm- oder pyramidenförmige Erhöhungen und מֶרְקָחִים sind Pflanzen die zu Specereien dienen. Der Vergleich-

punkt ist auch hier das sanft Geschwellte, viell. mit Bezug auf die Farbenmischung, aber die Wortwahl מרקחים führt mehr auf das Liebreizende, Herzerfrischende des Eindrucks. Venet. genau nach dem vorliegenden Texte: *αἱ σιαγόνες αὐτοῦ ὡς πρασιὰ τοῦ ἀρώματος, πύργοι ἀρωματισμῶν* (so, nicht *ἀρωματιστῶν*, nach Gebhardts berechtigter Conj.). Aber ob hier richtig punktirt ist? Der Sing. כערוגַת ließe sich daraus erklären, daß das Beet von seiner Höhe aus als nach zwei parallelen Seiten sich abwärts neigend vorgestellt ist; aber die Höhe wäre dann die das Gesicht halbirende Nase, der Plur. wäre also passender und LXX Symm. und andere Alte haben wirklich כערוגֹת gelesen. Noch weniger aber ist מִגְדְּלוֹת מֶרְקָחִים recht zu begreifen, denn ein Thurm, so zwergartig er auch sein mag, ist kein geeignetes Bild für sanft Geschwelltes, selbst ein abgestufter Blumentritt oder ein terrassirter Blumenhügel nicht — ein Thurm gibt, wie rund man ihn auch denken möge, immer die Vorstellung allzu naturhafter Bausbackigkeit oder krankhaften Tumors. Daher empfiehlt sich die LA der LXX *φύουσαι μυρεψικά* d. i. מְגַדְּלוֹת מרקחים. Ebenso liest auch Hier.: *sicut areolae aromatum consitae a pigmentariis* (von Parfümeurs bepflanzt und also Gewürzpflanzen tragend) und das Targ. (welches die לְחָיַיִם allegorisch auf die לוּחֵי des Gesetzes und die מרקחים auf die Finessen der Halacha bezieht): לְשִׁטֵּי גִנַּת בּוּסְמָא מַרְבְּיָן דִּקְדּוּקִין וְטַעֲמִין הֵיכְמָא דְגִנּוּנִיתָא מַרְבֵּי בּוּסְמִין d. h. gleich den Reihen eines Gewürzkräutergartens tiefeindringende Erkenntnisse tragend *(gignentes)* wie ein (herrlicher) Garten würzige Pflanzen. Indem wir כערוגֹת מגַדְּלות lesen, bez. wir מגַדְּלות nicht wie Hitz., welcher כערוגַת beibehält, auf die Wangen, obwol deren Name wie der anderer Gliedmaßen (z. B. אֹזֶן, יָד, רֶגֶל) Fem. sein mag (Böttch. § 649), sondern auf die Würzbeete, finden aber wie er in dieser Weiterführung des Bildes eine Hindeutung auf Barthaar und Flaum der Wangen: גִּדֵּל heißt ebensowol das Haar wachsen lassen Num. 6, 5 als Pflanzen ziehen, und ein ähnliches Bild ists wenn Pindar *Nem.* 5, 11 das Milchhaar des jungen Mannes mit dem feinen wolligen Flaum der ausbrechenden Weinblätter vergleicht (s. Passow). In מרקחים liegt kaum etwas weiter als daß diese *flos juventae* auf den blühenden Wangen den Eindruck der jungen Triebe aromatischer Pflanzen macht; jedenfalls sind מרקחים, auch wenn man diesen Zug im Bild auf den Salbenduft des Bartes bez., nicht die Parfüms selbst, wozu מגַדְּלות nicht paßt, sondern duftige Pflanzen, so daß in erster Linie der Bartwuchs mit dem Eindruck seiner natürlichen Schöne bezielt ist. Die Lippen 13b: *Seine Lippen Lilien, triefend von fließender Myrrhen.* Lilien, nämlich rothe (s. zu 2, 1), wenn nicht der Vergleichpunkt lediglich die mit Erhabenheit gepaarte Lieblichkeit ist. Die Lobrednerin denkt sich die Lippen als sprechend. Alles was sie aushauchen, der Hauch an sich und der zum Worte geformte Hauch, ist מוֹר עֹבֵר köstlichste, näml. wie die von selbst der Rinde des Balsamodendron entquellende Myrrhe. עֹבֵר wie عبر vom Uebergehen der Augen (vgl. *myrrha in lacrimis*, die vorzüglichste Sorte, im Untersch. von *myrrha in granis*), womit Dillmann den äth. Myrrhennamen *karbê* combinirt (s. übrigens zu 5, 5).

Die Hände 14[a]: *Seine Hände goldene Walzen, gefüllt mit Tarsissteinen.* Das Bild — sagt Gesenius' HW und wörtlich ebenso Hlgst. — ist von der geschlossenen Hand hergenommen, und die bemalten Nägel sind mit den Edelsteinen verglichen. Beides ist unwahr. Denn 1) obwol bezeugt ist daß auch schon die Israelitinnen wie heutzutage die Aegypterinnen und Araberinnen ihre Augen mit Stibium schminkten (s. zu Jes. 54, 11), so ist doch nirgends bezeugt, daß sie und zumal daß die Männer die Nägel der Füße und Zehen mit dem Orangengelb der Alhenna färbten (Lane, Sitten 1, 33—35), und 2) heißt es nicht בַּפָּיו, sondern יָדָיו; es sind also die ausgestreckten Hände gemeint, und nur diese, nicht die geballten, konnten mit גלילים verglichen werden, denn גָּלִיל bed. nicht den Ring (Cocc. Döpke Böttch. u. A.), sondern das Gewalzte, die Walze, den Cylinder (Est. 1, 6), v. גָּלַל, welches eig. nicht *κυκλοῦν* (Venet. nach Gebhardt: *κεκυκλωμέναι*), sondern *κυλίνδειν* bed. — die Hände sind also hinsichtlich der Finger gemeint, welche wegen ihrer edlen und feinen Formung, ihrer das Knochengerüst zurücktreten lassenden fleischigen Rundung mit walzenförmigen Goldstangen verglichen werden, oben besetzt (מְמֻלָּאִים wie מְלֵא Ex. 28, 17) mit Tarsissteinen, denen die Nägel gleichen. Die durchscheinenden Hornplatten der Nägel mit der *lunula*, dem weißen Kreissegment an ihrer Wurzel, sind wirklich, wenn sie schön sind[1], ein Schmuck der Hand und ohne daß man sie bemalt zu denken braucht der Vergleichung mit durchsichtigen goldig gelben Topasen würdig. תַּרְשִׁישׁ ist näml. nicht der Onyx, der von seiner Aehnlichkeit mit dem Fingernagel den Namen hat, aber hebr. שֹׁהַם heißt (Genesis S. 535 f.), sondern *χρυσόλιθος*, womit das Wort an u. St. von Quinta und Sexta und anderwärts auch von LXX und Aq. übersetzt wird. Der Chrysolith aber ist der Edelstein, den wir jetzt Topas nennen. Der Name תַּרְשִׁישׁ benennt ihn nach Spanien, einem seiner Fundorte. Plinius XXXVII, 42 s. beschreibt ihn als *aureo fulgore lucens.* Bredow versteht תרשיש irrig von Bernstein; eine Art Chrysolith hieß wirklich *chryselectron* weil *in colorem electri declinans.* Die Vergleichung der Nägel mit solchen Edelsteinen — Luther hat, durch den Gleichklang verlockt und scheinbar durch *plena hyacinthis* der Vulg. berechtigt, güldene Ringe *vol Türkissen* substituirt, deren blaugrüne Farbe hieher nicht paßt — ist trotz Hgst., der sie geschmacklos findet, ebenso naturwahr als zart und gefällig. Von den unbedeckten Körpertheilen geht die Schilderung auf die bedeckten über, deren Weiß mit Elfenbein und Marmor verglichen wird. Der Leib 14[b]: *Sein Leib ein elfenes Kunstwerk, überdeckt mit Sapphiren.* Der *plur.* מֵעִים oder מְעַיִם von מְעָה oder מְעִי (s. zu Ps. 40, 9) bed. eig. die Weichtheile, und zwar die inneren, des Körpers, wird aber hier wie das chald. מְעִין Dan. 2, 32 und wie בֶּטֶן 7, 3., welches auch eig. das Leibesinnere *κοιλία* bed., auf den Leib in seiner äußeren Erscheinung übertragen. Auf die Frage, wie Sulamith dazu kommt, das was größtentheils vom Gewande bedeckt ist solchergestalt zu preisen, ist

1) s. Hyrtl, Lehrbuch der Anatomie des Menschen § 210.

nicht nur zu antworten, daß es der Dichter ist, der durch ihren Mund redet, sondern auch daß es nicht die Braut oder Geliebte, sondern die Gattin ist, welche er so reden läßt. עֶשֶׁת (von dem eigentümlich hebräochald. und targum. עֲשַׁשׁ, welches nach Jer. 5, 28 wie خلق *creare* von dem Grundbegriff des Glättens auszugehen scheint) heißt ein künstlerisches Gebilde. Ein solches aus שֵׁן Elephantenzahn, Elfenbein[1] war Salomo's Thron 1 K. 10, 18. Hier wird Salomo's eigner Leib, ohne daß ein bestimmtes bewundertes Kunstwerk in Bezug genommen ist, als einem Kunstgebilde aus Elfenbein gleichend gepriesen, ihm gleichend an glänzender Glätte und feinen ebenmäßigen Formen. Wenn nun dieses Kunstgebilde überdeckt mit Sapphiren heißt (מְעֻלֶּפֶת auf עֶשֶׁת als scheinbar grammatisches oder als ideelles Fem. bezogen), so ist da nicht ein sapphirfarbiges Kleid gemeint (Hitz. Ginsb.); denn weder würde von einem Kleide עלף gebraucht sein, welches nur etwa vermummen bed. (Gen. 38, 14 vgl. 24, 65), noch würde die Eine gleichmäßige Farbe des Kleides durch Sapphire in der Mehrheit bezeichnet sein. Die Wahl des V. עלף (sonst von Umflorung üblich) deutet auf eine das reine Weiß schattirende Ueberdeckung und in Verbindung mit accusativisch gedachtem סַפִּירִים auf Dämpfung des lichten Glanzes durch sanftes Blau. Denn ספיר (ein echtsemitisches Wort wie das chald. שַׁפִּיר, vgl. über סָפַר = שָׁפַר zu Ps. 16, 6) ist der himmelblaue Sapphir (Ex. 24, 10) mit Einschluß des mit Gold- oder vielmehr goldig flimmernden Schwefelkiespunkten gesprenkelten Lasursteins, von welchem das Himmelblau mit abgeworfenem *l* Azur genannt wird (s. zu Iob 28, 6). Das Kunstgebilde von Elfenbein ist über und über mit drein gefaßten Sapphiren bedeckt. Das Verglichene ist nichts anderes als das in der weißen Haut sich verzweigende blau erscheinende Geäder. Die Beine und Füße 15ª: *Seine Schenkel weiß marmorne Säulen, gegründet auf feingoldene Stützen.* Wenn die Schönheit des Lebendigen nicht mit Farben, sondern in Redebildern dargestellt werden soll, so kann dies nicht anders geschehen als daß Mineralisches, Pflanzliches und überh. Dingliches zur Vergleichung gewählt wird, und die Gleichnisse müssen mehr oder weniger hinken, weil das Starre und Seelenlose nicht an das Lebendige hinanreicht. So auch hier die Beschreibung der unteren Extremität, welche von Hüfte und Oberschenkel bis zu den Füßen herabreicht, von denen auch der Anatom[2] sagt, daß sie das „Piedestal für die knöchernen Säulen der Beine" bilden. Die Vergleichung ist also sachgemäß: die שׁוֹקַיִם (v. שׁוּק = ساق treiben: die Vorwärtsbeweger) nehmen wirklich im Baue des Menschen die Stelle der Säulen עַמּוּדִים und die Füße die Stelle der אֲדָנִים ein, wie im Stiftszelt die Bretersäulen auf solchen Untersätzen ruhten, in welche sie mit ihren Zapfen eingriffen Ex. 26, 18 f. Aber das Bild bleibt selbst hinter der Naturwahrheit einer steifen äg. Figur zurück: es ermangelt

1) Vollständig heißt das Elfenbein שֶׁנְהַבִּים, lat. *ebur* von dem äg. *ebu*, dem ägyptisirten indischen *ibha* Elephant.

2) Hyrtl a. a. O. § 155.

nicht nur des Lebens, sondern vermag nicht einmal die dem Lebendigen eigenen curvilinearen Umrisse auszudrücken. Andererseits verliert es sich in das Symbolische; denn obgleich es naturgemäß ist, daß die Schenkel mit Säulen aus weißem (nach Aq. Theod. parischem) Marmor verglichen werden — שֵׁשׁ = שַׁיִשׁ 1 Chr. 29, 2 (Material für den Tempelbau), talm. מַרְמָרָא, gleichen Verbalstammes mit שׁוּשָׁן, dem Namen der weißen Lilie — so ist die Vergleichung der Füße mit feingoldenen Basen doch rein symbolisch, das Gold ist ein Bild des Hehren und Herrlichen und repräsentirt mit dem weißen Marmor Hoheit gepaart mit Reinheit. Der Gepriesene ist eben nicht ein Hirt, sondern ein König. Die Vergleiche sind so großartig, weil die Schönheit des Geliebten an sich durch seine Königsherrlichkeit gesteigert wird.[1] Seine Gestalt 15[b]: *Sein Aussehen wie der Libanon, auserkoren wie die Cedern.* Der Chald. denkt bei בָּחוּר an einen Jüngling (v. בָּחַר = בָּגַר reifen wie Ps. 89, 20), aber dann ließe sich בָּאֳרָזִים statt בָּאֲרָזִים erwarten. Richtig Lth. mit allen andern Uebers.: *ausserwelt wie Cedern.* Sein Anblick d. i. seine Gestalt im Ganzen ist hochragend, ehrfurchtgebietend und majestätisch wie der Libanon, der König unter den Bergen; er (der Gepriesene) ist auserwählt d. h. gewährt einen über das Gewöhnliche hinausragenden seltenen Anblick wie die Cedern, diese Könige unter den Bäumen, welche als sonderliche Zeugen der schöpferischen Allmacht אַרְזֵי־אֵל Ps. 80, 11 heißen. בָּחוּר *electus,* überall sonst Attribut von Personen, geht auch hier nicht auf den Anblick, sondern den der ihn gewährt, und was es in Verbindung mit den Cedern bed., zeigt Jer. 22, 7 vgl. Jes. 37, 24. Auch hier verräth sich, was ohnehin gewiß, daß der Schönste der Menschenkinder ein König ist. Schließlich kehrt die Schilderung von der Erhabenheit zur Lieblichkeit zurück 16[a]: *Sein Gaumen ist Süßigkeiten, und er ganz Lieblichkeiten.* Der Gaumen חֵךְ wird häufig als Redewerkzeug genannt Iob 6, 30. 31, 30. Spr. 5, 3. 8, 7 und ist auch hier als solches gemeint. Die Bed. Mundspitzung (Kußmund), welche Böttch. dem Worte gibt, ist erdichtet; חֵךְ (= *ḥink,* arab. *ḥanak*) ist der innere Gaumen und die Halsgegend mit der *uvula* unterhalb des Kinns. Auf die Rede ging theilweise auch schon der Lobpreis der Lippen 13[b], aber dort kam der Wolduft des Athems in Betracht, des Athems an sich und des zur Formung articulirter Rede dienenden. Die Nennung des Gaumens aber kann auf nichts Anderes als auf die Sprache zielen. Mit dieser gelangt die Schilderung zum Schlusse, denn von der Sprache, dem deutlichsten unmittelbarsten Ausdruck der Persönlichkeit, wird schließlich zum

1) Dillmann wirft die Frage auf, deren Beantwortung er bei Ewald vermißt, wie der Jungfrau von den neuen Herrlichkeiten der salom. Zeit (Pflanzen und Kunsterzeugnissen) zu reden so geläufig sein konnte. Böttch. antwortet, daß sie dieselben während sie am Hofe festgehalten wurde kennen gelernt hat und daß die ganze Schilderung den Grundged. habe, daß sie all die Herrlichkeiten, welche die Harem-Frauen hochachten und genießen, an ihrem Geliebten besitze. Aber schon die ersten Worte der Schilderung צח ואדום schließen den doch jedenfalls von der Sonne gebräunten Hirten aus; das Gold in den Verbildlichungen der unbedeckten Körpertheile auf diese Bronzefarbe zu beziehen ist abgeschmackt.

Lobe der Person fortgegangen. Die *pluraliatant.* מַמְתַקִּים und מַחֲמַדִּים bed. das was sie besagen in reichster Fülle. Sein Gaumen d. i. was und wie er redet ist eitel Süßigkeit (vgl. Spr. 16, 21. Ps. 55, 15) und sein ganzes Wesen eitel Lieblichkeit. Mit berechtigtem Stolze setzt Sulamith hinzu 16ᵇ: *Das ist mein Lieber und das mein Freund, ihr Töchter Jerusalems!* Das nachdrücklich wiederholte זֶה ist hier Präd. (Lth.: *Ein solcher ist* ..), wogegen Ex. 3, 15 Subj. (Lth.: *das ist* ..).

Die Töchter Jerusalems erbieten sich nun, mit Sulamith ihren entschwundenen Geliebten zu suchen VI, 1: *Wohin ist dein Lieber gegangen, du Schönste der Frauen? Wohin hat dein Lieber sich gewendet, daß wir ihn mit dir suchen?!* Die Sehnsucht ist ihr als Nachwirkung ihres Traums auch nach dem Erwachen geblieben. Am Morgen hat sie sich auf den Weg gemacht und trifft mit den Töchtern Jerusalems zusammen. Dort lassen diese sich den Freund Sulamiths beschreiben und fragen sie, wohin er gegangen. Sie wollen die Richtung wissen, in welcher er ihr entschwunden, den Weg, welchen er vermutlich eingeschlagen (פנה √פנן treiben, vorwärts streben, sich von einem zum andern wenden), so wollen sie mit ihr suchen gehen (ו der Folge oder des Zweckes wie Ps. 83, 17). Die Antwort, die sie gibt, geht aus einer Schlußfolgerung hervor, die sie aus ihres Geliebten Lieblingsneigung zieht v. 2: *Mein Lieber ist hinabgegangen in seinen Garten zu den Würzkraut-Beeten, zu weiden in den Gärten und Lilien zu pflücken.* Er ist sicherlich — will sie sagen — da zu finden wo er am liebsten sich aufhält. Er wird hinabgegangen sein, näml. aus dem Palaste (6, 11 vgl. 1 K. 20, 43 und zur Sache Est. 7, 7), in seine Gärten zu den duftigen Beeten, um dort in den Gärten zu weiden und Lilien zu sammeln (vgl. altdeutsch *rôsen lesen*) — er ist ein Garten- und Blumenliebhaber. Sulamith drückt das in ihrer Hirtensprache aus, wie Jesus Joh. 15, 1 von seinem Vater sagt, er sei γεωργός. Blumenbeete sind ihres Geliebten Weideplatz (s. über לִרְעוֹת zu 2, 16). Salomo hatte wirklich große Freude an Gärten und Parken Koh. 2, 5. Aber diese zeitgeschichtliche Wirklichkeit ist hier idealisirt, die Naturflora, welcher Salomo mit wißbegieriger Vorliebe zugewandt war, gibt sich als Bild eines darin zu gleichsam typischer Erscheinung kommenden höheren Schönen (vgl. Apok. 7, 17., wo Lamm, Weiden und Wasserquellen als anagogische d. i. himmelwärts weisende Typen verwendet sind). Sonst begriffe sich nicht, weshalb gerade die Lilien genannt sind. Vorausgesetzt selbst, daß man daraus zu schließen hätte, die Lilie sei Salomo's Lieblingsblume gewesen, müßte man annehmen, daß sein Geschmack durch mehr als Gestalt und Farbe bestimmt war. Die Worte Sulamiths geben zu verstehen, daß die Lieblingsneigung und der Lieblingsaufenthalt ihres Freundes seinem Wesen entspricht, welches ganz und gar Sinnigkeit und Innigkeit ist (vgl. die Beziehung auf Dante: die das paradiesische Leben darstellende heitere Frauengestalt, welche Blumen sammelt, zu Ps. 92, 5); Lilien, die Sinnbilder unnahbarer Hoheit, ehrfurchtgebietender Reinheit, hehrer Erhabenheit über das Gemeine erblühen da, wo der Lilienhafte wandelt,

den die Lilie der Thäler den Ihrigen nennt. Mit den Worten v. 3: *Ich bin meines Lieben und mein Lieber ist mein, der unter den Lilien weidet* geht Sulamith weiter, um gefolgt von den Töchtern Jerusalems den durch eigne Schuld verlorenen Freund zu suchen. Sie sagt überall nicht אִישִׁי, sondern דּוֹדִי und רֵעִי, denn die Liebe, obwol geistleiblich, ist in diesem Lied der Lieder doch von ihrer animalischen Naturbasis möglichst gelöst. Auch daß die Schilderung zwischen der des Bekleideten und Unbekleideten schwankt, gibt ihr eine der mystischen Deutung günstige Idealität. Das Nackte ist עֶרְיָה. Am Kreuze aber erscheint das Nackte aus dem Bereich der Sinnlichkeit in den des Uebersinnlichen entrückt.

Des vierten Aktes zweite Scene VI, 4—9.

In v. 4 beginnt wieder Rede Salomo's und mit ihr eine neue Scene. Sulamith hat ihn wiedergefunden und die an sich Schöne erscheint ihm jetzt um so schöner, wo ihr ganzes Wesen die Freude des Wiedersehens widerstrahlt v. 4: *Schön bist du, meine Freundin, wie Thirza, lieblich wie Jerusalem, furchtbar wie Schlachtreihn.* Man hört in dem Lobpreis ihrer Schönheit den König. Die Städte, welche die höchsten Zierden seines Reiches sind, dienen ihm als Maß ihrer Schönheit, welche den Wurzelbegriffen nach in יָפָה nach dem Merkmal des Vollständigen, in נָאוָה nach dem Merkmal des Wolanstehenden bezeichnet ist. Man hat aus der Voranstellung Thirza's geschlossen, daß das Hohelied erst nach der Reichsspaltung entstanden sei und daß es einen Bewohner des Nordreichs zum Verf. habe; denn Thirza war die erste Königsstadt dieses Reiches bis auf Omri, den Erbauer Samariens. Aber da hier jedenfalls Salomo redet, so wäre doch gerade einem späteren Dichter, der sich in Salomo's Seele und Lage versetzt, so viel historischer Sinn zuzutrauen, daß er den König Gesamtisraels nicht wie einen König des Sonderreichs Israel reden ließe. Die Voranstellung Thirza's wird einen anderen Grund haben. Thirza תִּרְצָה ist von Robinson auf seiner zweiten Reise 1852, auf der ihn van de Velde begleitete, im Gebirge 2 St. nördlich von Nablus auf einer Anhöhe unter dem Namen *Tullûzah* wieder aufgefunden worden. Schon Brocardus und Breydenbach notirten ein Dorf *Thersa* 3 St. östlich von Samarien. Diese Namensform entspricht der hebräischen besser als jenes طلّوزة[1], aber die Ortslage stimmt, und wenn Tullûzah hoch und schön in einer Umgebung von Olivenbäumen liegt, so rechtfertigt es auch jetzt noch seinen alten Namen, welcher Annehmlichkeit oder Anmut bed. Aber die Anmut kann es nicht sein, um deren willen Thirza vor Jerusalem genannt wird, denn für den Israeliten ist Jerusalem מְכְלַל-יֹפִי Ps. 50, 2.

1) Falsch ist ohne Zweifel Knobels und Keils Schreibung طلّوزا, s. dagegen Robinsons Neue Forschungen S. 397 und desselben Physische Geographie des h. Landes S. 89.

Thren. 2, 15. Daß von Thirza zu Jerusalem aufgestiegen werde (Hgst.), läßt sich auch nicht sagen; denn נָאוָה *(decora)* und יפה *(pulchra)* würden, wenn eine Klimax beabsichtigt wäre, umgekehrt gestellt sein. Der Grund ist vielmehr der, daß Sulamith aus dem oberen Lande ist, nicht eine Tochter Jerusalems, und daß deshalb vorerst eine nordwärts gen Sunem hin gelegene schöne Stadt zur Vergleichung ihrer Schönheit dienen muß. Daß Sulamith schön und furchtbar (אֲיֻמָּה v. אֵימִים) ist, widerspricht sich nicht: sie ist furchtbar in der unwiderstehlichen Gewalt des Eindrucks ihrer Persönlichkeit, furchtbar wie נִדְגָּלוֹת d. h. wie mit ihren entfalteten Fahnen (vgl. das *Kal* dieses *v. denom.* Ps. 20, 6) daherziehende Scharen. Man hat nicht מַחֲנוֹת zu ergänzen, welches zuweilen Fem. ist Ps. 27, 3. Gen. 32, 9., obwol das Attribut hiezu gut passen würde Num. 2, 3 vgl. 10, 5.; noch weniger צְבָאוֹת, welches in der Bed. Kriegsdienst Jes. 40, 2 und Kriegszug Dan. 8, 12., aber nicht in der Bed. Kriegsheer als Fem. vorkommt. Vielmehr ist נדגלות so neutrisch von befahnten Scharen gemeint wie אֹרְחוֹת (nicht אֹרְחוֹת) Jes. 21, 13 von reisenden. Kriegsscharen mit ihren Bannern, ihren Standarten ziehen siegesgewiß dahin. So ist Sulamiths ganze Erscheinung, wenn auch ihr unbewußt, ein *veni vidi vici.* Salomo ist ihr Ueberwundener. Indem er sich aber ihr gegenüber doch in seiner Freiheit behaupten will, ruft er ihr zu 5[a]: *Wende deine Augen von mir hinweg, denn sie dringen bewältigend auf mich ein.* Döpke übers. *ferocire me faciunt,* Hgst.: sie machen mich stolz, aber obgleich הִרְהִיב nach Ps. 138, 3 so gebraucht werden kann, so wäre das doch eine Wirkung der Augen, mit welcher sich eher das Gegentheil der Bitte: Wende sie weg motiviren ließe. Das V. רָהַב bed. ungestüm s. und ungestüm auf jem. eindringen; das *Hi.* ist das Intensiv dieser trans. Bed. des *Kal:* niederwältigend auf jem. eindringen, Schrecken einflößen *terrorem incutere.* LXX übers. es mit *ἀναπτεροῦν,* was auch von der Wirkung des Schreckens (‚auffahren machen') gesagt wird, und der Syr. mit *afred* in die Flucht schlagen, weil *arheb* in Furcht jagen bed., wie auch ارهب s. v. a. خوّف *terrefacere;* hier aber entspricht der Sinn des Verbums mehr der Bed. von رعّب in den Zustand des *ro'b* d. i. lähmenden Schreckens versetzen. Wenn sie ihre großen, reinen, durchdringenden Augen auf ihn richtet, muß er die seinigen senken: ihr Strahl ist ihm unerträglich. Diese eigentümliche Gestalt nimmt hier der Lobpreis der Augen an; dann aber geht es wie 4, 1[b]. 2. 3[b] weiter. Die dortigen Lobsprüche des Haars, der Zähne und der Schläfe wiederholen sich hier 5[b]—7: *Dein Haar ist wie eine Herde Ziegen die abwärts am Gilead lagern. Deine Zähne wie eine Herde Lämmer, die aufsteigen aus der Schwemme, alle zwillingsträchtig und ein kinderberaubtes nicht darunter. Wie ein Schnittstück der Granate deine Schläfe hinter deinem Schleier.* Die Wiederholung ist wörtlich, aber doch nicht ohne Wechsel im Ausdruck; dort מֵהַר גִּלְעָד, hier מִן־הַגִּלְעָד; dort הַקְּצוּבוֹת *tonsarum,* hier הָרְחֵלִים *agnarum* (Symm. Ven.

τῶν ἀμνάδων), denn רָחֵל ist in seiner eig. Bed. wie arab. *rachil, richl, richleh* das weibliche Lamm und insbes. das Mutterschaf. Hitz. dichtet hier, daß Salomo der Sulamith wiederhole was er 4, 1—3 einer andern zur Ehe erkorenen Donna gesagt habe und daß die Schmeichelei durch die Wiederholung fade werde wie für Sulamith so auch für den Leser. Aber der Roman, den er in das Hohelied hineinliest, ist nicht dieses selbst, sondern sein Palimpsest im Geschmacke etwa von Lucians verwandeltem Esel. Die Wiederholung hat einen sittlich bessern und keinen so raffinirten Grund. Sulamith erscheint dem Könige noch immer so schön wie an dem Tage, da sie als Braut ihm zugeführt wurde. Seine Liebe — das soll sie, das soll der Leser oder Hörer diesen wörtlich so wie damals lautenden Lobsprüchen entnehmen — ist unverändert die selbe. Es ist keine unter den Frauen des Hofes, welche er ihr vorzöge, diese selber müssen ihr den Vorrang zuerkennen v. 8—9: *Sechzig sind der Königinnen, und achtzig der Beifrauen, und Jungfrauen ohne Zahl. Eine ist meine Taube, meine Fromme, die Einzige ihrer Mutter, die Auserkorene ihrer Gebärerin. Es sahen sie Töchter und priesen sie glücklich, Königinnen und Beifrauen und priesen sie herrlich.* Selbst hier, wo wenn irgendwo Beachtung des Geschlechtsunterschieds zu erwarten war, steht הֵמָּה statt des correkteren הֵנָּה (z. B. Gen. 6, 2). Die Ziffern der Frauen des salomonischen Hofhalts 1 K. 11, 3 sind weit größer (700 נָשִׁים שָׂרוֹת, 300 פִּילַגְשִׁים), und die welche das Hohelied Salomo absprechen, halten den Dichter hierin für geschichtlicher als den Geschichtschreiber. Wir unsererseits schließen, indem wir die Autorschaft Salomo's festhalten, aus diesen niedrigeren Ziffern, daß das Hohelied ein Liebesverhältnis Salomo's aus dem Anfange seiner Königsherrschaft besingt: sein Luxus hatte damals noch nicht die enorme Höhe erreicht, auf die er Koh. 2, 8., näml. der gleichsam wiedererstandene Salomo, als *vanitas vanitatum* zurückblickt. Immerhin ist auch die Ziffer von 60 מְלָכוֹת d. i. ebenbürtigen und legitimen Gemahlinnen noch hoch genug, denn Rehabeam hatte nach 2 Chr. 11, 21 Frauen 18 und Beifrauen 60. Die 60 kam schon 3, 7 vor. Mag es eine runde Zahl sein, wie zuweilen, obwol selten, *sexaginta* so gebraucht wird (Hitz.), so läßt sie sich doch, zumal hier wo 80 daneben steht, nur bis 51 aber nicht weiter herunterdrücken. Ein immer noch unerklärtes Wort ist פִּילֶגֶשׁ (פִּלֶּגֶשׁ) griech. *πάλλαξ*, *παλλακή* (lat. *pellex*), welches in der Form פִּלַּקְתָּא (פַּלְקְתָא) aus dem Griechischen in das Aramäische zurückgewandert ist. Der Bildung nach vergleicht sich חֶרְמֵשׁ v. חָרַם abschneiden, woher auch der Harem den Namen حَرَم hat als die abgeschiedene Gynäkonitis, zu welcher der Zugang verboten ist. Eine Endung *is* (ש) kennt das Assyrische, aber nur als Adverbialendung, welche wie *ʿistinis* = לְבַדּוֹ allein *solus* zeigt mit dem Pronomen *su* zusammenhängt. Jene zwei Nomm. scheinen also auf Quadrilitera mit zugesetztem שׁ zurückgeführt werden zu müssen; viell. deutet פלגשׁ in der Bed. zersplittern v. פָּלַג spalten (wov. der Bach als sich in seine Rinnsale spaltend den Namen

פִּלֶגֶשׁ hat) auf das polygame Verhältnis als Zersplitterung der Einen Ehe, so daß das Nebenweib den Namen פִּלֶגֶשׁ als Repräsentantin der Vielehe im Gegens. zur Einehe hat. In אַחַת הִיא יוֹנָתִי תַמָּתִי ist אחת Subj. (Eine, die ist meine Taube, meine Fromme), in אַחַת הִיא לְאִמָּהּ dagegen ist es Präd. (Eine *unica* ist sie ihrer Mutter). Daß Sulamith ihrer Mutter einziges Kind war, ist daraus nicht zu schließen; אחת *unica* ist s. v. a. *unice dilecta* wie יָחִיד Spr. 4, 3 s. v. a. *unice dilectus* (vgl. Keil zu Sach. 14, 7). Das parall. בָּרָה hat seine nächste Bed. *electa* (LXX Syr. Hier.), nicht *pura* (Venet.); der Grundbegriff des Schneidens und Scheidens spaltet sich in die Begriffe der Erwählung und der Reinigung. Die Aoriste 9^b sind die einzigen im Buche; sie wollen sagen, daß der Anblick Sulamiths auf Seiten der Frauen die sofortige Folge hatte, daß ihr das Glück, ihnen allen vorgezogen zu werden, willig zugestanden, daß ihr der Preis zuerkannt wurde. Die Worte sind wie auch Spr. 31, 28 ein Anklang an Gen. 30, 13: die Bücher der חכמה gefallen sich in Hindeutungen auf die Genesis, das Buch der vorisraelitischen Ursprünge. Hier in v. 8—9 zeigt sich recht der Unterschied unserer typischen und der allegorischen Auslegung. Diese ist zu sagen verpflichtet, was die 60 und 80 bedeuten und wie sich die Gemahlinnen, die Kebsen und die dem Harem beigegebenen עַלָמוֹת unterscheiden; aber was bis jetzt darauf geantwortet worden ist wird durch seine Schalheit oder Albernheit eine leichte Beute frivolen Spottes. Die typische Auslegung aber läßt die 60 und die 80 und die unzähligen sein was ihre Namen besagen: Favoritinnen, Nebenfrauen, Dienerinnen. Diesen Weiberstall, welcher in der Genesis von der viehischen Entartung der Ehe in der kainitischen Linie datirt wird, in das Himmlische hinüberzudeuten ist Profanation des Heiligen. Der Sachverhalt ist der, daß Salomo zu der typischen Vorausdarstellung, welcher er dient, eine von Gottes Gesetz (Dt. 17, 17) gerichtete Trübung mitbringt, die beim Antitypus ganz und gar hinwegzudenken ist. Salomo — bem. Jul. Sturm richtig — ist nicht lauter an sich, sondern nur im Verhältnis zu Sulamith. In Christus dagegen ist keine Trübung, die Sünde haftet an der Gemeinde. Im Hohenlied ist die Braut reiner als der Bräutigam, in der Erfüllung des Hohenliedes aber kehrt sich das Verhältnis um: der Bräutigam ist reiner als die Braut.

Fünfter Akt.

Sulamith, die entzückend schöne, aber demütige Fürstin.

VI, 10—VIII, 4.

Des fünften Aktes erste Scene VI, 10—VII, 6.

Der 4. Akt veranschaulichte die trotz kleiner Störungen sich gleichbleibende Liebe der Neuvermählten. Dieser fünfte zeigt, wie die Ge-

liebte, obschon auf einen Königsthron erhoben, dennoch in ihrem Kindessinn und ihrem Natursinn eine Lilie der Thäler bleibt. Die 1. Scene versetzt uns in den Bereich der königlichen Gärten. Sulamith kommt aus dem Hintergrund derselben zum Vorschein und geht auf die Töchter Jerusalems zu, welche von der Schönheit ihrer himmlischen Erscheinung überwältigt ausrufen v. 10: *Wer ist die da hervorglänzt gleich der Morgenröthe, schön wie der Mond, rein wie die Sonne, furchtbar wie Schlachtreihn?* Die Frage מִי זֹאת ist wie 3, 6.; dort galt sie der welche dem Könige zugeführt ward, hier der welche sich in dem Seinigen als ihrem Eigenen bewegt. Dort folgte auf זֹאת appositionsartiges עֹלָה, hier determinirtes und also straffer damit verbundenes הַנִּשְׁקָפָה, worauf aber dann indeterminirte und also appositionsartige Prädicate folgen. Das V. שָׁקַף سقف bed. vorbiegen, überhangen, wov. *Hi.* הִשְׁקִיף und *Ni.* נִשְׁקַף lugen, indem man sich vorbiegt (s. zu Ps. 14, 2). LXX übers. es hier mit *ἐκκύπτουσα*, Venet. *παρακύπτουσα*, was beides mit vorgeneigtem Haupte nach etwas gucken bed. Der Vergleichpunkt ist das Auftauchen aus dem Hintergrunde: Sulamith durchbricht den Dämmer des Gartenhains wie das Frühroth das Morgengrauen oder auch: sie kommt näher und näher, wie das Frühroth hinter den Bergen aufsteigt (Jo. 2, 2) und von da aus immer weiter den Horizont einnimmt. Venet. übers. *ὡς ἑωσφόρος*, aber der Morgenstern ist nicht שַׁחַר selbst, sondern בֶּן־שַׁחַר Jes. 14, 12.; שַׁחַר eig. Morgengrauen bed. im Hebr. nicht sowol wie das arab. سَحَر dieses, als vielmehr wie im Arab. فَجْر das Morgenroth d. i. die rothe Färbung des Morgennebels. Von dem Morgenroth wird zu dem vor Sonnenaufgang am Morgenhimmel noch sichtbaren Monde fortgegangen, welcher gew. יָרֵחַ als der gelbe, hier aber לְבָנָה als der weiße heißt, so wie die Sonne, welche hier als aufgegangene (Richt. 5, 31) in Betracht kommt, nicht שֶׁמֶשׁ als die emsige (Ps. 19, 6ᵇ. 7ᵃ), sondern wegen der Intensität ihres erwärmenden Lichts (Ps. 19, 7ᵇ) חַמָּה genannt wird; לבנה und חמה sind in der Dichtersprache beliebte Benennungen des Mondes und der Sonne, schon deshalb weil die Urbedeutung der beiden andern dem Sprachbewußtsein entschwunden war, mit diesen aber sich sofort bestimmte eigenschaftliche Vorstellungen verbinden. Sulamith erscheint gleich dem Morgenroth, welches das Dunkel durchbricht, schön wie der Silbermond, welcher in sanfter stiller Majestät am Himmel steht (Iob 31, 26), rein (s. über בר, בָּרוּר in dieser Bed.: glatt, blank, rein zu Jes. 49, 2) wie die Sonne, deren Licht (vgl. טָהוֹר mit aram. טְהִירְתָּא Mittagshelle) das Reinste des Reinen ist, imponirend wie Kriegerscharen mit ihren Standarten (s. 6, 4ᵇ). Die Antwort der Nahenden auf diesen Zuruf lautet schlicht, innerlich, kindlich v. 11. 12: *In den Nußgarten war ich hinabgegangen, um zu besehen das Gesproß des Thalgrunds, um zu sehen ob erblühet der Weinstock, geknospet die Granaten. Ich wußte nicht, daß meine Seele mich erhoben auf den Prachtwagen meines Volkes, eines Edlen.* In der Einsamkeit ist ihr wohl, an dem

stillen Weben und Treiben in der Pflanzenwelt hat sie ihre Freude, Weinstock und Granate sind von ihrer Heimat her ihre Lieblinge. Ihre Seele, näml. die Liebe zu Salomo, welche ihre Seele erfüllt, hat sie auf den Prachtwagen ihres Volkes, den Prachtwagen eines Edlen erhoben, wo sie neben dem Könige, dem Wagenlenker, zu sitzen gekommen ist; sie weiß das, aber sie weiß es auch nicht, denn was sie nicht ohne eigenen Trieb geworden, das ist sie ohne Selbstüberhebung und ohne Verleugnung ihrer Herkunft. Das sind die Gedanken und Empfindungen Sulamiths, welche wir diesen zwei Versen entnehmen, wir meinen: ohne zwischen den Zeilen zu lesen und ohne zu künsteln. Hinabgestiegen bin ich — sagt sie — näml. aus dem königlichen Palaste, vgl. 6, 2. Da weiterhin von einem Thalgrund die Rede ist und alles ländlich lautet, so wird man sich Etam (עֵיטָם) als Schauplatz zu denken haben. Dieses an sich schon romantisch (s. Richt. 15, 8 f.) gelegene Etam war, wie Josephus *ant.* VIII, 7, 3 glaubhaft berichtet, Salomo's Belvedere. „Im königlichen Marstall — erzählt er — nahm man ebenso sehr Rücksicht auf Schönheit als Schnelligkeit, so daß nirgends sonst bei andern Pferden eine schönere Haltung oder größere Raschheit zu finden war. Alle mußten gestehen daß die Haltung der königlichen Pferde wundersam gefällig und ihre Schnelligkeit unvergleichlich sei. Ihnen zur Zierde dienten auch die Bereiter, welche in blühendster Jugend standen, sich durch seltenen hohen Wuchs auszeichneten, langes Haar trugen und in Gewänder von tyrischem Purpur gekleidet waren. Sie rieben ihre Haare täglich mit Goldstaub ein, so daß ihr ganzes Haupt strahlte, wenn die Sonne in dem Golde erglänzte. In solchem Aufzug reihten sie sich, gewappnet und Bogen tragend, um den König, der die Gewohnheit hatte, bei Sonnenaufgang in weißem Gewande auszufahren und selbst den Wagen zu führen. Das Ziel dieser Spazierfahrten war meistens ein Flecken, welcher sechzig Stadien von Jerusalem entfernt war und Etam (Ἠτάμ, vgl. ebend. VIII, 10, 1 Ἠταμέ) hieß; Gärten und Bäche machten ihn ebenso anmutig als fruchtbar." Dieses Etam, von wo (dem עֵין עֵיטָם [1]) aus eine noch in ihren Ueberresten sichtbare Wasserleitung den Tempel mit Wasser versorgte, hat Robinson bei dem Dorfe Artâs, wohin man von Jerusalem aus über Bethlehem weiter südlich gelangt, wieder aufgefunden; am oberen Ende des gewundenen Thales liegen ziemlich hoch oberhalb der Sohle die drei altsalom. Teiche, große länglich viereckige Becken von beträchtlichem Umfang, terrassenförmig hinter einander. Ungefähr in gleicher Höhe mit dem obersten Teiche befindet sich, etliche hundert Schritte entfernt, eine starke Quelle, die sorgfältig überbaut ist und zu der man innerhalb des Gebäudes mittelst einer Treppe hinabsteigt. Durch sie hauptsächlich werden die Teiche, die eben große Reservoirs sind, gespeist und wird das Wasser durch eine unterirdische Leitung in den oberen Teich geleitet. Auf dem Wege

1) Nach *Sebachim* 54[b] einer der höchsten Punkte des h. Landes, an den, als man die Stätte für den Tempelbau ersah, gedacht werden konnte.

neben dem noch jetzt vorhandenen Aquädukt hinreitend sieht man in die noch heute reiche Vegetation des Thales hinunter und versteht es vollkommen, daß hier sehr reiche Garten- und Parkanlagen gewesen sein können (Mittheilung Moritz Lüttke's, Verf. des Werkes „Aegyptens neue Zeit"). Eine für das Bild, welches diese 1. Scene des 5. Aktes uns vorführt, passendere Oertlichkeit läßt sich nicht denken, und was Josephus erzählt dient nicht allein dem v. 11, sondern auch dem v. 12 zu überraschender Illustration. אֱגוֹז ist der aus Persien stammende Walnuß- d. i. welsche Nußbaum *(Juglans regia L.);* der persische Name ist گوز, äth. *gûz,* arab. syr. *gauz (gôz),* im Hebr. mit prosthetischem א wie armen. *engus.* גִּנַּת אֱגוֹז ist ein Garten, dessen eigentümliche Zier der duftige und schattige Walnußbaum ist; גנת אֱגוֹזִים würde nicht ein Nußgarten, sondern ein Nüsse-Garten sein, denn der Plur. bed. mischnisch *nuces* (näml. *juglandes* = *Jovis glandes* Plinius XVII, 136 *ed. Jan*) wie תְּאֵנִים Feigen im Untersch. von תְּאֵנָה Feigenbaum, nur der Midrasch zu u. St. gebraucht vom Baume sonst nicht vorkommendes אֱגוֹזָה. Der Zweck des Hinabgangs war Einer, näml. Beobachtung des Standes der Gewächse, aber ein mannigfacher, der in dem was auf יְרַדְתִּי folgt in mannigfachen Wendungen zum Ausdruck kommt. Das nächste Ziel war der Nußgarten. Sodann war ihre Absicht, die jungen Triebe des Thalgrunds zu beobachten, den man sich, da נַחַל wie Wâdi Thal und Thalfluß zusammen bez., von einem Flusse oder Bache durchflossen zu denken hat. Der Nußgarten selbst mochte im Thalgrund liegen, denn der Walnußbaum liebt mäßige Kühle (Josephus, *bell.* 3, 10, 8) und feuchten Boden. אִבֵּי aber sind die jungen Triebe, mit denen sich, wenn der Frühling gekommen, zumeist die Ufer des Bachs und der feuchte Thalgrund schmücken. אֵב Trieb, im Hebr. von Keimung und Wachstum, im Aram. von der Fruchtbildung, stammt von √אב, der schwächeren Potenz von נב, welche sich ausweiten und ausbreiten von innen heraus und insbes. aufsprossen und emporquellen bed. ראה בְּ bed. hier wie auch Gen. 34, 1 sich etwas aufmerksam besehen, sehend daran haften, sehend sich darein versenken. Ein weiterer Zweck war zuzusehen, ob der Weinstock aufgebrochen ist oder ausgeschlagen hat — dies die Bed. von פָּרְחָה aufbrechend Sprossen oder Schossen d. i. Blätter, Zweige, Blüthen treiben, √פר brechen[1] —, ob die Granatbäume Blüthen oder Blüthenknospen gewonnen הֵנֵצוּ, nicht, wie Gesenius im *thes.* und HW angibt, *Hi.* von נוץ, welches הֵנִיצוּ lauten würde, sondern von נָצַץ statt הֵנֵצוּ mit gleicher Entdagessirung n. d. F. חַמְרוּ, חֵמְרוּ wie חַצְוָה Spr. 7, 13., √נץ נס glänzen, blühen (wov. der נִיסָן als Blüthenmonat wie der אָב als Früchtemonat den Namen hat).[2] Weshalb der Granatbaum *(Punica granatum L.),* welcher diesen seinen lat. Namen von seinen vielkernigen Früchten hat, semitisch רִמּוֹן رُمَّان heißt, ist noch unerklärt; die Araber

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 72.
2) Vgl. mein *Jesurun* p. 149.

wissen es so wenig, daß sie schwanken, ob für das Stammwort רם oder רמן (was aber ohne erweisliche Existenz) zu halten sei — die Frage fällt mit der Frage nach Abkunft und Bed. des syr. Gottesnamens רִמּוֹן zus., dieser scheint ‚Erhabenheit' zu bed.[1] und viell. hat der Granatbaum von diesem Gotte als ihm geweiht den Namen.[2] In v. 12 setzt Sulamith hinzu, daß sie über diesem ihrem stillen Ergötzen an dem Pflanzenleben schier des Standes vergessen habe, zu dem sie erhoben worden ist. לֹא יָדַעְתִּי kann je nach dem Zus., in welchem so gesagt wird, sowol: ich weiß nicht Gen. 4, 9. 21, 26 als: ich wußte nicht Gen. 28, 16. Spr. 23, 35 bed.; hier das Letztere (LXX Aq. Hier. Venet. Lth.), denn לא ידעתי läuft parallel mit ירדתי und verhält sich dazu begründend oder verumständend. Die Verbindung לא ידעתי נפשי, sei es so daß נפשי Permutativ des Subj. ist (Lth.: *Meine Seele wusts nicht*) oder so daß נפשי Acc. des Objekts: ich kannte mich selbst nicht (nach Iob 9, 21), ist schon deshalb verwerflich, weil sie das folg. שָׂמַתְנִי seines Subj. beraubt und die Gedankenfolge ungefügig macht. Die Acc. trifft ohne Zweifel das Richtige, indem sie dem ידעתי unserem Kolon (Doppelpunkt) entsprechendes *Rebia* gibt, denn was mit נַפְשִׁי שָׂמַתְנִי folgt ist ebendas was sie nicht gewußt oder nicht bedacht zu haben bekennt. Denn der Sinn kann nicht der sein daß ihre Seele sie unbewußter Weise d. i. unwillkürlich und unversehens gesetzt oder gebracht hat u. s. w., denn לא ידעתי als solche Umstandsangabe bildet nie den Hauptsatz, sondern der Natur der Sache nach immer einen Untersatz und zwar entw. einen Umstandssatz mit ו Iob 9, 5 oder einen Relativsatz Jes. 47, 11 vgl. Ps. 49, 21. Also wird auf לא ידעתי folgen was ihr unbewußt geblieben war: es folgt in *oratio directa* statt *obliqua*, wie auch sonst nach ידע das sonst das Obj. des Wissens einführende כִּי wegbleibt Ps. 9, 21. Am. 5, 12. Ist ihr aber unbewußt geblieben, hat sich ihrem Bewußtsein entzogen, daß ihre Seele sie gesetzt u. s. w., so ist נפשי hier ihr eigenes Selbst (Psychol. S. 218) und zwar nach der Seite des Begehrens (Iob 23, 13 vgl. Dt. 12, 15), also in Gegens. zu äußerem Zwange ihr eigner innerster Trieb (Psychol. S. 204), der Zug ihres Herzens. Diesem folgend ist sie auf die Höhe versetzt worden auf der sie sich, ohne dessen immer eingedenk zu bleiben, sich jetzt befindet. Das Nächste wäre nun freilich, מַרְכְּבוֹת nach der üblichen Constr. des V. שׂוּם (שִׂים) mit doppeltem Acc. z. B. Gen. 28, 22. Jes. 50, 2. Ps. 39, 9 als Prädicatsacc. (Venet. ἔθετό με ὀχήματα) anzusehen, wie z. B. Hgst.: ich wußte nicht, so machte mich (d. h. unversehens machte mich) meine Seele zu Wagen meines Volkes welches edel. Aber was soll das heißen? Er bemerkt dazu: „Sulamith vertritt die Stelle der Kriegswagen ihres Volkes als seine mächtige und kräftige Schutzwehr

1) Ein altchald. König heißt *Rim-Sin;* gewöhnlicher in Eigennamen ist *rammu* wie *Ab-rammu.*

2) Schwerlich hängt der Name mit רִמָּה Gewürm zus., obwol die Granate vom Wurmstich zu leiden hat — der Wurm, der sie heimsucht hat den sonderbaren Namen (דרימונר) דוה *Schabbath* 90ᵃ.

oder durch den ihr inwohnenden Heldengeist.“ Aber abgesehen von der syntaktisch falschen Auffassung des לא ידעתי und von der unberechtigten Allegorese zerschlägt sich diese Deutung daran, daß Wagen an sich keine Schutzwehr und so ohne weiteres, zumal bei dieser Bezeichnung mit מרכבות und nicht mit רכב (2 K. 6, 17 vgl. 2 K. 2, 12. 13, 14), keine Kriegswagen sind. Also wird מרכבות Acc. des Ziels der Bewegung sein. So versteht es z. B. Ew. (§ 281[d]): meine Seele brachte mich zu den Wagen u. s. w. Die Schäferhypothese findet hier näml. den Hergang der Entführung Sulamiths ausgesprochen. Holländer übers.: „Mir ahnte nichts, plötzlich, unbewußt, kann es kaum sagen, wurde ich in Amminadibs Staatswagen versetzt.“ Die Masora aber bem. ausdrücklich, daß עמי נדיב nicht als Ein Wort, sondern als תרין מלין zu lesen sei (s. den textkritischen Anhang).[1] Verhältnismäßig besser also Hitz.: ohne eine Ahnung solchen Zusammentreffens sah sie sich nach den Wagen ihrer edlen Volksgenossen hin versetzt d. i. wie Ges. im *thes.: inter currus comitatus principis.* Eine andere Erkl., sagt Hitz, sei nicht möglich, da der Acc. מרכבות an sich nur in der Richtung wohin oder in die Nähe wovon bed. Und allerdings wird er gew. von dem Ziele gebraucht, nach welchem sich etw. richtet und hinstrebt z. B. מרום nach der Höhe Jes. 37, 23. קדש nach dem Allerheiligsten Ps. 134, 2 vgl. חוצרת nach dem Thore hin Jes. 22, 7. Aber der Acc. מרום kann auch ‚in der Höhe‘ Jes. 22, 16., der Acc. השמים ‚in dem Himmel‘ 1 K. 8, 32 bed., und wie חשליך הַיְאֹרָה von Hinwerfung in den Nil Ex. 1, 22 und שלח הארץ vom Entsenden in das Land Num. 13, 27 gesagt wird, so wird auch שׂים מרכבת für שׂים בְּמרכבת 1 S. 8, 11 gesagt werden können, wonach Syr. *(b^{e}mercabto)* und Quinta (*εἰς ἅρματα*) übers., wogegen Symm. und Hier. sich das Verständnis durch die Lesung שַׂמַּתְנִי (meine Seele setzte mich in Verwirrung) verderben. Der Plur. מרכבות ist so amplificirend wie רִכְבִי 1, 9 und בָּתֵּינוּ 1, 17 gemeint. Sachlich ist 2 S. 15, 1 zu vergleichen: es ist der Königswagen gemeint, der nach 1, 9 mit ägyptischen Rossen bespannte. Fraglich aber ist ob נָדִיב sich zu עַמִּי adjectivisch verhält: mein Volk, ein edles — eine Verbindungsweise, welche das Attribut in appositioneller Weise hervorhebt Gen. 37, 2. Ps. 143, 10. Ez. 34, 12 — oder ob permutativisch, so daß der erste Gen. mit einem näher bezeichnenden vertauscht wird: auf den Prachtwagen meines Volkes, eines Fürsten. Das Letztere hat den Vorzug, nicht blos deshalb weil (abgesehen von dem Eigennamen עַמִּינָדָב) überall wo עם und נדיב zusammenstehen die über das Volk Hinausragenden gemeint sind Num. 21, 18. Ps. 47, 10. 113, 8., sondern weil dieses נדיב und בַּת־נָדִיב in unverkennbarer Wechselbez. stehen. Indes bleibt auch wenn man נדיב mit עמי zusammennimmt, der Ged. der gleiche. Sulamith ist keine Entführte, sondern eine, wie wir 3, 6 ff. lasen, ehrenvoll Heimgeholte und sie sagt hier ausdrücklich, daß nicht

1) Auch Angelo Fava (1840), durch Ueberschätzung Lanci's, des in unnützen Einfällen unerschöpflichen römischen Orientalisten, irregeleitet, führt in das Drama *il personaggio di Aminadabbo* ein, des Vertrauten Salomo's, der diesem Sulamith (aber als willig folgende) zugeführt habe.

irgendwelche äußere Gewalt, sondern ihre eigne minnende Seele sie auf den Prachtwagen ihres Volkes und seines Königs gehoben. Daß sie der Thatsache ihrer Erhebung gerade diesen Ausdruck gibt, kommt daher, daß sie ihre Freude an der Natureinsamkeit dem Daherfahren in stolzer Karosse entgegensetzt. Mag sie den Prachtwagen den ihres edlen Volkes oder den ihres Volkes und zwar eines Fürsten nennen, sie sieht in beiden Fällen in Salomo die Concentration und Gipfelung der Volksherrlichkeit.

Ermuthigt durch Sulamiths anspruchlose Antwort stellen nun die Töchter Jerusalems an sie eine Bitte, welche ihnen die Bewunderung ihrer Schönheit eingibt VII, 1[a]: *Kehr zurück, kehr zurück, o Sulamith, kehr zurück, kehr zurück, daß wir dich beschauen!* Sie ist jetzt laut 6, 10 ff. auf dem Wege vom Garten nach dem Palaste. Das viermalige שׁוּבִי bittet sie dringlich, ja flehentlich, noch einmal mit den Bittenden dorthin umzukehren, und zwar damit sie ihres Anblickes genießen; denn חָזָה בְּ bed. sich schauend in etwas versenken, seine Augenweide an etwas haben. Hier zuerst wird die Bewunderte namentlich angeredet. Aber ein reiner Eigenname kann הַשּׁוּלַמִּית nicht sein, denn der Art. ist der vocativische wie z. B. in חַבַּת יְרוּשָׁלִַם o Tochter Jerusalem Thren. 2, 13. Reine Eigennamen wie שׁלמה sind so determinirt an sich, daß sie den Art. ausschließen; nur solche Eigennamen, welche für das Sprachbewußtsein zugleich noch Nennwörter sind wie יַרְדֵּן und לְבָנוֹן sind des Art., insbes. auch des vocativischen, fähig Ps. 114, 5 vgl. aber Sach. 11, 1 mit Jes. 10, 34. Sonach wird השונמית nicht sowol Eigenname als Abkunftsname sein, wie überh. die Nmm. auf *î* (mit wenigen Ausnahmen, näml. abgesehen von den Ordinalzahlen שְׁמָאלִי, רִגְלִי, יָמִנִי, חֲרָרִי) sämtlich Gentilicia sind. LXX übers. השולמית ἡ Σουναμῖτις, und es ist wirklich nur eine andere Form für הַשּׁוּנַמִּית d. h. die aus Sunem. So heißt 1 K. 1, 3 die auserlesen schöne Abisag, 2 K. 4, 8 ff. die vornehme und fromme Gastfreundin Elisa's. Sunem שׁוּנֵם lag im Stamme Issachar (Jos. 19, 18) nahe dem kleinen Hermon, durch ein Thal von diesem getrennt, südostwärts vom Carmel. Dieses untergaliläische Sunem, welches südlich von Nain, südöstlich von Nazaret, südwestlich vom Tabor liegt, hieß auch שׁוּלֵם. Eusebius im Onomastikon sagt darüber: Σουβήμ (l. Σουλήμ)· κλήρου Ἰσσάχαρ. καὶ νῦν ἐστὶ κώμη Σουλὴμ ὡς ἀπὸ σημείων ε τοῦ Θαβὼρ ὄρους κατὰ νότον d. i. wie Hier. es übers.: *Sunem in tribu Issachar. et usque hodie vicus ostenditur nomine Sulem in quinto miliario montis Thabor contra australem plagam.* Noch jetzt findet sich diese Ortschaft unter dem N. سُولَم am westlichen Ende des *Gebel ed-Duḥi* (kleinen Hermon), unfern der großen Ebene (Jisre'el, jetzt *Zer'in*), welche eine bequeme Verkehrsstraße vom Jordan nach der Seeküste bildet, aber doch so zurückgezogen im Gebirg, daß in den Talmuden wie von Nazaret so auch von diesem Sulem nirgends die Rede ist. Hier war die Heimat der Sulamitin des Hohenliedes. Die Alten deuten den Namen εἰρηνεύουσα oder gar ἐσχυλευομένη (s. Lagarde's *Onomastica*), jenes nach

Aq. und Quinta, dieses nach Symm.; dem Targum liegt die Deutung השׁלֵמה באמונתה עם ה׳ (s. Raschi) unter. Aber die Namensform (der Syrer schreibt dafür שִׁילוּמִיתָא) widerstrebt diesen allegorischen Deutungen. Eher ließe sich annehmen, daß der Dichter absichtlich nicht השׁונמית, sondern השׁולמית sage, um ihren Namen dem Namen Salomo's zu nähern und daß es den Nebensinn der an Salomo Hingegebenen und also gleichsam eines passivisch gewendeten שְׁלוֹמִית = *Σαλώμη* habe — um so wahrscheinlicher, als die Töchter Jerusalems die Gefürstete kaum so anzureden wagen würden, wenn nicht dieser Name mit dem Namen Salomo's zusammenklänge. Nicht wissend um die Größe ihrer Schönheit fragt Sulamith 1b α: *Was möget ihr an der Sulamith schauen?* Es ist ihr nicht bewußt, daß etwas Sonderliches an ihr zu sehen sei, die Töchter Jerusalems aber sind anderer Meinung und antworten auf diese kindlich bescheidene, aber um so mehr ermutigende Gegenfrage 1b β: *Wie Reigen der Mahanāïm!* Sie wollen an ihr so etwas wie den Reigentanz von Mahanaïm sehen. Wenn das hier Name der im Stammgebiete von Gad nördlich vom Jabbok gelegenen Levitenstadt (jetzt مَحْنة) wäre, wo Isboseth zwei Jahre lang residirte und David auf seiner Flucht vor Absalom gastliche Aufnahme fand (Lth.: *den Reigen zu Mahanaim*): so müßte man in dieser transjordanischen Stadt ein solches Volkstanzfest voraussetzen wie in Silo Richt. 21, 19 und es ließe sich der Name des Geburtsorts Elisa's אָבֵל מְחוֹלָה vergleichen (vgl. auch Herod. 1, 16: ‚den Tanz der arkadischen Stadt Tegea tanzen'). Aber das Hohelied liebt Rückdeutungen auf die Genesis (vgl. 4, 11b. 7, 11); dort aber 32, 3 ist mit מַחֲנַיִם[1] das Doppellager von Engeln gemeint, welches Jakobs Vorder- und Nachzug (32, 8) deckt. Die Stadt Mahanaïm hat von diesem visionären Erlebnis Jakobs den Namen. Das Wort als Stadtname ist immer artikellos und wird also hier wo es den Art. hat appellativisch zu verstehen sein. Die alten Uebers., indem sie „die Reigen der Heerlager" übers. (Syr. Hier. *choros castrorum,* Venet. *θίασον στρατοπέδων*), wobei ungewiß bleibt, ob Waffentanz oder Parade-Aufzug gemeint ist, übersehen den Dual und gewinnen, indem sie מחנַיִם mit מַחֲנוֹת verwechseln, ein in diesem Zus. abenteuerliches und unklares Bild. In Wahrheit aber ist das Bild ein Engelsbild. Die Töchter Jerusalems wünschen Sulamith tanzen zu sehen und bezeichnen das als einen engelischen Anblick. מַחֲנַיִם ist in der nachbiblischen Sprache geradezu ein Engelname geworden. Der Reigentanz der Engel ist nur ein Schritt weiter von dem Wechselgesang der Seraphim Jes. c. 6. *Engelkoere* und Himmelsheere denkt auch die alte deutsche Poesie zusammen.[2] Die folg. Beschreibung ist unleugbar (man lese nur wie vergeblich sich Hitz. dem Zugeständnis

1) Böttch. erklärt מחנַיִם für einen Plur., aber der Plur. von מחנה lautet מַחֲנוֹת und מַחֲנַיִם; die Pluralendung *ajim* beschränkt sich auf מַיִם und שָׁמַיִם.

2) s. Walther von der Vogelweide 173, 28. Die indische Mythologie geht weiter und verlegt nicht allein das Urbild des Tanzes, sondern auch des Drama's in den Himmel, s. Göttingische Anzeigen 1874 S. 106.

entwindet) die einer Tanzenden. Etwas Anstößiges liegt nach biblischer Vorstellung und altertümlicher Sitte darin nicht. Auch die Frauen des aus Aeg. erlösten Volkes, Mirjam an ihrer Spitze, und die Davids Sieg über Goliath feiernden Frauen tanzen (Ex. 15, 20. 1 S. 18, 6 f.). David selbst tanzt 2 S. c. 6 vor der Bundeslade her. Freude und Tanz sind nach alttest. Begriffe unzertrennlich (Koh. 3, 4), und Freude nicht nur als frohes Vollgefühl jugendlichen Lebens, sondern auch geistliche heilige Freude (Ps. 87, 7). Der Tanz, den hier die Frauen des Hofes sehen wollen, fällt unter den Gesichtspunkt des Spieles, dessen Begriff wetteifernde Wechselwirkung individueller Virtuositäten zu dem Zwecke der Belustigung. Auch das Spiel ist sittlichen Adels fähig, wenn es innerhalb der Schranken der Zucht zu rechter Zeit in rechtem Maße geschieht und wenn die natürliche Lebensfreudigkeit von geistigem Sinn durchdrungen, von geistlicher Gesinnung geweiht ist. Sulamith wird also, indem sie tanzt, deshalb noch nicht zu einer Gaditanerin (Martial XIV, 203) oder einer Alme (so heißen im vorderen Orient die umherziehenden Frauen, welche mimischen, theilweise lasciven Tanz zum Gewerbe machen), sie wird dadurch noch nicht zur Bajadere (Jes. 23, 15 f.)[1], wie auch Mirjam Ex. 15, 20., die Tochter Jefta's Richt. 11, 34., die Silonerinnen Richt. 21, 21., die Jerusalemerinnen 1 S. 18, 6 sich nicht entehren; Tanz der Jungfrauen ist sogar ein Zug in dem Bilde der Zeit nach dem Gerichte Jer. 31, 13. Daß aber Sulamith wirklich tanzt, der dringenden Bitte des Frauenchors willfahrend, zeigt die folg. Beschreibung ihrer Reize, welche von den Füßen und den Schwingungen ihrer Hüften anhebt.

Indem Sulamith nach Abwerfung ihrer Oberkleider, so daß sie nur noch die leichte Bekleidung einer Hirtin oder Winzerin hat, vor den Töchtern Jerusalems auf- und niederschwebt, entfalten sich vor deren Augen alle ihre Reize. Ihre früher (5, 3) nackten oder doch nur mit Sandalen versehenen Füße setzt sie mit dem Anstand einer geborenen Fürstentochter 2ª: *Wie schön sind deine Tritte in den Schuhen, Fürstentochter!* Das N. נָדִיב, welches edel von Gesinnung und dann edel von Geburt und Stand bed. (vgl. das umgekehrte Verh. der Bedd. in *generosus*), wird in letzterer Bed. Synonym und Parallelwort von פֶּלֶךְ und שַׂר; Sulamith heißt hier Fürstentochter, weil sie die Standeserhöhung erfahren, von welcher Hanna 1 S. 2, 8 vgl. Ps. 113, 8 redet und auf welche sie selbst 6, 12 hindeutet. Ihre Schönheit, von jeher mit unaffektirter Würde gepaart, erscheint jetzt wie in angeborener fürstlicher Grazie und Hoheit. פַּעַם (v. פָּעַם *pulsare* wie in *nunc pede libero pulsanda tellus*) bed. Tritt und Fuß, in letzterer Bed. das dichterische hebräische, das vulgäre phönizische Wort für רֶגֶל; hier fließen die Bedd. *pes* und *passus* (franz. *pas* Tanzschritt) ineinander. Von den

1) Alma ist das arab. عالمة (Kundige, näml. des Tanzes und der Jonglerie) und Bajadere ist die durch Mouillirung vermittelte portugiesische Erweichung von *baladera* Tänzerin v. *balare* (*ballare*), mittellateinisch und dann romanisch: sich im Kreise bewegen, tanzen.

Füßen der Tanzenden wendet sich der Lobpreis der Zuschauerinnen zu ihren Hüften 2b: *Die Schwingungen deiner Hüften wie Schmuckketten, das Werk von Künstlerhänden.* Die zweiseitige Hüfte, vom Rückgrat und Kreuzbein aus angesehen, heißt מָתְנַיִם, von den Oberschenkeln aufwärts und der Brust abwärts (der Lendengegend), also vorn und seitlich angesehen חֲלָצַיִם oder יְרֵכַיִם. Hier sind die mannigfaltigen Drehungen und Schwingungen des Oberkörpers mittelst des Hüftgelenks gemeint; solche Bewegungen sphärischer Art heißen חַמּוּקִים v. חָמַק 5, 6. חֲלָאִים ist Plur. von חֲלִי = حَلْى wie צְבָאִים (Gazellen) von צְבִי = ظَبْى. Schon der Sing. חֲלִי (oder חֶלְיָה = حِلْيَة) bed. den aus Gold, Silber oder Edelsteinen bestehenden weiblichen Schmuck und zwar (zufolge der Zusammenstellung Spr. 25, 12. Hos. 2, 15) des Halses oder der Brust als Ganzes; der nur hier vorkommende Plur. חלאים ist deshalb gewählt weil die lebens- und schönheitsvollen Biegungen der Hüften mit den freien Schwingungen eines solchen Schmuckes und also einer gegliederten Schmuckkette verglichen werden, denn חמוקים sind nicht die Schönheitscurven der ruhenden Hüften — der Zus. hier fordert Bewegung. Dem einheitlichen Begriffe des חלאים gemäß lautet die Appos. nicht מַעֲשֵׂי, sondern (wenigstens nach der LA der Palästinenser) מַעֲשֵׂה (LXX Trg. Syr. Venet.). Der Künstler heißt אָמָּן *ommân* (woneben sich auch die Schreibungen אָמָן und אֱמָן finden), wie syr. ܐܘܡܢ, jüdisch-aram. אוּמָּן, er hat als Meister von der Festigkeit den Namen wie die Rechte יָמִין: die Hand und zumal die rechte ist der *artifex* unter den Gliedern.[1] Von den Hüften gehen die Lobrednerinnen auf die Leibesmitte über. Beim Tanz, zumal dem orientalischen, welcher mimische Darstellung sich steigernder Empfindung ist, heben sich Brust und Leib und die Körperformen zeichnen sich durch die Gewandung hindurch ab v. 3: *Dein Nabel ein wolgerundetes Becken, dem der Mischwein nicht mangele; dein Leib ein Haufen von Weizen, umsteckt mit Lilien.* Hitz. geht in Deutung dieser Worte davon aus, daß ein „Wollüstling" rede. Er verwandelt deshalb שָׁרְרֵךְ in שִׁרְרֵךְ ‚dein Heimliches'. Aber 1) redet hier kein Wollüstling und überhaupt kein Mann, sondern es reden Frauen — freilich vor allem der Dichter, der aber doch nicht so ungeschickt gewesen sein wird, Wollust athmende Worte, die er wenn er wollte den König sprechen lassen konnte, hier den Frauen in den Mund zu legen. Dazu kommt 2) daß שֵׁר = سِرّ Geheimnis (Heimliches, im Arab.[2] bes. übertragen auf die *pudenda* des Mannes wie des Weibes) ein der hebr. Sprache fremdes Wort ist; diese hat für ‚Geheimnis' das der Wurzelbed. seines Verbalstamms

1) Vgl. Ryssel, Die Synonyma des Wahren und Guten in den semitischen Sprachen (1873) S. 12.

2) s. Tebrîzi in meiner kleinen Schrift: Jüdisch-arabische Poesien u. s. w. (1874) S. 24.

nach (näml. fest, zusammengedrängt s.) entsprechende סוֹר (s. zu Ps. 2,2. 25, 14), und 3) wird die von Döpke Magnus Hahn u. A. auch ohne Punktationsänderung beliebte Bez. des שׁרר auf das *interfeminium* des Weibes hier schon dadurch ausgeschlossen, daß die sich entfaltenden Reize einer Tanzenden geschildert werden. Wie das arab. سُرّ bed. שׁוֹר (= *surr*) v. שָׂרַר fest verbinden eig. den Nabelstrang Ez. 16, 4 und dann die Nabelnarbe. So Spr. 3, 8., wo die meisten Neuern für לִשְׁרָתֶךָ ohne rechten Grund לִשְׁאֵרֶךָ = לִשְׁאָרֶךָ ‚deinem Fleische' lesen wollen; der Nabel kommt dort als das Centrum des Leibes in Betracht, wie er denn bei Neugeborenen immer, bei erwachsenen Menschen nahezu in der Mitte der Körperlänge liegt[1], und zwar als das Centrum, von wo das Wolgefühl der Gesundheit seine Wärmestrahlen verbreitet. Dieser Mittel- und Höhepunkt der Bauchwand kennzeichnet sich an einer Leichtbekleideten und Tanzenden, wenn sie tiefer und immer tiefer athmet, auch durch die Gewandung hindurch, und weil der Nabel ein Grübchen mit Trichtergestalt zu bilden pflegt (Böttch.: in der Form ungefähr eines Drehlochs im Wasser, wie man an nackten antiken Standbildern sehen kann), deshalb vergleichen die Töchter Jerusalems Sulamiths Nabel mit einem ‚Becken der Rundung' d. i. welches diese allgem. Eigenschaft hat und also zur Gattung der runden gehört. אַגָּן bed. nicht Becher, sondern Becken *pelvis*, eig. Waschbecken إِجَّانَة (v. אָגַן = أجن walken, waschen = כִּבֵּס), dann das Sprengbecken Ex. 24, 6 und überh. das Becken Jes. 22, 24., hier das Mischbecken, in welchem der Wein durch eine Zugabe von Wasser mundrecht gemacht wird (*κρατήρ* v. *κεραννύναι temperare*), nach talmudischer Angabe durch Zugabe von ⅔ Wasser; in diesem Sinne wird unsere Stelle *Sanhedrin* 14[b]. 37[a] und anderwärts (s. Aruch unter מזג) allegorisch gedeutet. מָזֶג ist nicht Würzwein, welcher anders heißt 8, 2., sondern, wie Hitz. richtig erkl., Mischwein d. i. mit Wasser oder Schnee versetzter (s. zu Jes. 5, 22). מָזַג ist nicht vom griech. *μίσγειν* entlehnt (Grätz), sondern ein in allen drei sem. Hauptdialekten heimisches Wort, die schwächere Form von מָסַךְ, welches den Sinn von ‚eingießen' haben kann, aber nicht ‚eingießen', sondern gleichfalls ‚mischen' bed. (s. zu Jes. 5, 22. Spr. 9, 2). Das dem אַגָּן beigegebene סַהַר malt die dem Nabelringe entsprechende Kreisform (v. סָהַר = סָחַר); Kimchi meint den Mond verstehen zu müssen (vgl. שַׂהֲרוֹן *lunula*): ein mondförmig rundes Becken, wonach Venet., auch im Griech. einen exquisiten Namen des Mondes wählend, *ῥάντιστρον τῆς ἑκάτης* übers. Aber ‚Mondbecken' wäre ein dafür unzureichender Ausdruck; Ew. meint, es sei der Name einer Blume, ohne dies aber zu begründen. Das „Becken der Rundung" ist die ein wenig eingesenkte Leibesmitte und was der Satz אַל־יֶחְסַר הַמָּזֶג nicht sowol von dieser aussagt als ihr anwünscht, ist Gesundheitsfrische, für welche es kein passenderes und zarteres

1) Hyrtl, Topographische Anatomie § CXXXIX.

Bild geben kann, als den mit frischem Wasser temperirten feurigen Wein. Das Gleichnis 3^b ist ähnlich wie *Mezîa* 84^a das von der Schönheit R. Jochanans: „Wer eine Vorstellung von dessen Schönheit gewinnen will, der nehme einen silbernen Pokal, fülle ihn mit Granatblüthen und umwinde seinen Rand mit einer Rosenguirlande.“[1] Noch jetzt wird das geworfelte und gereiterte (gesiebte) Getreide in größeren Haufen von sehr ebenmäßiger Halbkugelform aufgeschichtet, welche dann zur Sicherung gegen Vogelfraß häufig mit im Winde bewegten Dingen besteckt werden. „Der Anblick solcher Weizenhaufen — sagt Wetzstein zu Jes. S. 710 — deren man auf den Tennen eines Dorfes oft lange Reihen gleichzeitig sehen kann, ist für den Landmann herzerquickend und die Vergleichung des Hohenliedes 7, 3 wird jeder Araber schön finden.“ Ein solcher Haufen heißt jetzt صُبَّة, während عَرْمَة ein Haufen gedroschenen, aber noch ungeworfelten Getreides ist; hier ist mit עֲרֵמָה die Vorstellung einer *ṣubba* d. i. eines Haufens nicht allein gedroschenen und geworfelten, sondern auch gereiterten Weizens zu verbinden. סוּג umhegt, umzäunt (wov. nachbibl. סָיָג Zaun) ist ein solches *prt. pass.* wie פּוּץ versprengt (vgl. zu Ps. 92, 12). Der Vergleich gilt dem reizenden Anblick der durch das Gewand hervortretenden schön bemessenen Rundung, zugleich aber der Fleischfärbung, denn die Fantasie sieht mehr als das Auge und schließt von dem Sichtbaren auf das Verhüllte. Weizenfarbig war nach der moslemischen Sunna der Teint des erstgeschaffenen Menschen (Genesis S. 116). Weizengelb und Lilienweiß gibt ein herabgestimmtes Weiß und deutet zugleich auf Reinheit und Lebenskraft; bei πυρός denkt man an πῦρ, aufgehäufter Weizen soll, wofür Biesenthal Plutarchs *quaest.* anführt, eine sonderliche Wärme entwickeln. Es ist dem Gange der Beschreibung gemäß, wenn die Reihe nun an die Brüste kommt v. 4: *Deine beiden Brüste gleich zwei Rehlein, Zwillingen einer Gazelle.* Wiederholung von 4, 5., aber mit Weglassung des Attributs בַּשּׁוֹשַׁנִּים, da die Lilien so eben zu einem anderen Bilde verwendet worden sind. Statt תְּאוֹמֵי dort hier תָּאֳמֵי *(tā°me),* jenes nach der Grundform *ti'âm,* dieses nach der Grundform *to'm* (vgl. גָּאֳלֵי Neh. 13, 29 v. גָּאַל = גָּאַל). Der Hals 5^a: *Dein Hals gleich dem Elfenbeinthurm.* Der Art. von מִגְדַּל חֵשֶׁן könnte der gattungsbegriffliche sein (s. die Anm. zu 1, 11), aber wie sicher 7, 5 und 4, 4 scheint es auch hier ein bestimmter Thurm zu sein, den die Vergleichung im Auge hat, ein außen mit Elfenbeingetäfel bekleideter und, zumal wenn die Sonne darauf schien, weithin sichtbarer allbekannter Thurm in oder bei Jerusalem; denn sonst würde, wie bei den folgenden Vergleichen, die Oertlichkeit näher angegeben sein. So schlank, so blendend weiß, so imponirend und das Auge fesselnd

1) s. meine Gesch. der jüdischen Poesie S. 30 f. Hoch (Der deutsche Salomo 1837) erinnert an die jüd. Hochzeitssitte, die Neuvermählten mit dem Rufe פרו ורבו aus einer mit Blumen umkränzten Schüssel voll Weizen oder Korn (mit Geld darunter) zu bewerfen.

erscheint Sulamiths Hals. Diese und die folgenden Bilder, wenn sie der ersten besten Schönheit gälten, würde der Vorwurf des Unveranlaßten und Ungeheuerlichen treffen, aber sie gelten der Gemahlin Salomo's, gelten einer Königin und sind deshalb dem Herrlichsten des ihr mituntergebenen Reiches entnommen, haben ebendarin die Rechtfertigung ihrer Großartigkeit. Die Augen 5bα: *Deine Augen Teiche in Hesbon am Thore der volkreichen.* Das früher amoritische, jetzt zum Reiche Salomo's gehörige חֶשְׁבּוֹן lag ungef. 5½ St. ostwärts von der Nordspitze des todten Meeres auf einer großen welligen fruchtbaren Hochebene mit weithin reichender Aussicht. Unterhalb der noch jetzt als Trümmerfeld vorhandenen Stadt fließt ein westwärts von ihr entspringender Bach, der von da als *Nahr Hesbân* dem Ghôr zuströmt und sich mit dem Jordan nicht weit von seiner Einmündung in das todte Meer vereinigt. Die Lage der Stadt war wasserreich, ein großes Wasserbecken von herrlichem Gemäuer findet sich noch jetzt in der Thalsohle ¼ St. davon. Die Vergleichung hier setzt solcher Wasserbecken zwei voraus, die aber nicht nothwendig nebeneinander gelegen zu haben brauchen, beide aber vor dem Thore d. i. nahebei außerhalb der Stadt. Da שַׁעַר ausgen. Jes. 14, 31 Fem. ist, so wird בַּת־רַבִּים im Sinne von רַבָּתִי עָם Thren. 1, 1 (vgl. zur Nichtdetermination des Eigenschaftsworts Ez. 21, 25) auf die Stadt zu beziehen sein, nicht auf das Thor (Hitz.); auch empfiehlt sich Blau's[1] Conjectur בַּת־עֲקָרִבִּים nicht, schon deshalb nicht, weil die hervorstechende Klippenreihe von מַעֲלֵה עקרבים (Num. 34, 4. Jos. 15, 3), welche südlich vom todten Meere das Ghôr schräg durchkreuzt[2] und vor Alters die Südgrenze des Amoriterreichs bildete (Richt. 1, 36), zu entfernt und zu wenig Reisezielpunkt war, um einem Thore Hesbons den Namen zu geben. Aber überhaupt thun hier das Menschengedränge im Thor und die Topographie des Thores nichts zur Sache; die Herrlichkeit der Stadt aber ist für das Bild von den berühmten Teichen wie der goldene Rahmen. בְּרֵכָה (v. בָּרַךְ) sich ausbreiten, s. Genesis S. 98 vgl. Fleischer zu Levy 1, 420b) heißt ein künstlicher ausgemauerter runder oder viereckiger Teich. Der Vergleich der Augen mit Teichen will nach Wetzsteins[3] Bem. sagen: „entw. so schimmernd wie ihr Wasserspiegel, oder so lieblich anzusehen, denn der Araber kennt keine höhere Wollust als den Anblick des hellen bewegten Wassers." Es ist wol beides zusammenzunehmen: der spiegelnde Glanz der feuchten Augen (vgl. Ovid *de arte am.* 2, 722: *oculos tremulo fulgore micantes Ut sol a liquida saepe refulget aqua)* und der den Blick des Beschauenden festhaltende Zauber der Anmut. Die Nase 5bβ: *Deine Nase wie der Libanonthurm, der gen Damascus hinschaut.* Auch dieser Vergleich versetzt uns in die kunstsinnige und baulustige Macht- und Prachtzeit salomonischer Herrschaft. Es ist ein

1) In Merx' Archiv 3, 355.
2) s. die Beschreibung in Robinsons Physischer Geographie S. 51.
3) Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1859 S. 157 f.

bestimmter Thurm gemeint; der Art. determinirt ihn und das ohne Art. appositionsweise folgende Part. mit dem näher bestimmenden פני דמשׂק (s. zu 3, 6) beschreibt ihn. הַלְּבָנוֹן bez. hier „die ganze alpine Gebirgsmasse im Norden des Landes Israel" (Furrer), denn ein Thurm, der in der Richtung auf Damask (פָּנֶיךָ Acc. wie אֵיד־פָּנֶיךָ 1 S. 22, 4) ausschaut, ist als auf einem der östlichen Ausläufer des Hermon oder auf dem Amana-Gipfel (4, 8), von wo der Amana (Barada) herabströmt, stehend zu denken, sei es als Wartthurm, welcher das von David her zum Reiche gehörige Damask überwachte (2 S. 8, 6), oder auch nur als ein dem Genusse der paradiesischen Aussicht dienender Luginsland. Die Nase gibt dem Gesicht vorzugsweise seinen physiognomischen Ausdruck und bedingt seine Schönheit. Der Vergleich mit dem zierlichen Thurm auf riesiger Höhe ist dadurch veranlaßt, daß die Nase der Gefeierten, ohne stumpf oder platt zu sein, geradlinigt und ohne Abweichung nach rechts oder links von der Stirn ausgeht (Hitz.), gilt also der ebenmäßigen Schönheit welche gepaart mit ehrfurchtgebietender Würde. Hinter dem Lobe der Nase des Carmels zu gedenken lag nahe; Carmel ist ein Vorgebirge und ein solches heißt semitisch ‚des Gebirges Nase' *(anf el-ǵebel).* Das Haupt 6$^{a\alpha}$: *Dein Haupt auf dir wie der Carmel.* Man sagt, daß das Haupt ‚auf dem Menschen' ist (2 K. 6, 31. Judith 14, 18), indem man den Menschen ideell als centrale Einheit der gegliederten Aeußerlichkeit des Leibes denkt. Sulamiths Haupt beherrscht ihre Gestalt, an Schönheit und Majestät alles überbietend, wie der Carmel, einen hehren und wonnigen Anblick gewährend, Land und Meer zu seinen Füßen beherrscht. Von dem bewaldeten Haupte des Carmel (Am. 9, 3. 1 K. 18, 42) wird zu dem Haupthaar übergegangen, welches moslemische Dichter gern mit langen Blättern, wie Weinlaub und Palmgezweig, vergleichen, so wie andererseits der dichtbelaubte Wald *comata silva* (vgl. Oudendorp zu Appul. *Metam.* p. 744) genannt wird (s. zu Jes. 7, 20). Grätz, auf persische Sprachbestandtheile im Hohenliede ausgehend, hält כרמל für den Farbennamen; aber 1) heißt der Carmesin statt תולעת שני (s. zu Jes. 1, 18. Spr. 31, 21) persisch-hebräisch nicht כַּרְמֶל, sondern כִּרְמִיל; 2) kann das Haupthaar, wenn ראשׁך direkt von diesem verstanden werden könnte, zwar mit dem Glanze des Purpurs verglichen werden, nicht aber mit dem Glanze des Carmesins oder Scharlachs, es müßte denn rothes und nicht schwarzes Haar gemeint sein. Es ist aber überhaupt nicht das Lockenhaar, sondern das belockte Haupt gemeint. Von diesem kommt die Lobpreisung schließlich auf das Haupthaar selbst 6$^{a\beta}$—6^{b}: *Deines Hauptes herabwallend Haar wie Purpur — ein König gefesselt durch die Locken.* Hitz. meint, daß כרמל den Dichter an בַּרְמִיל (Carmesin) erinnere und daß er so auf אַרְגָּמָן verfalle, aber eher möchte man meinen, daß der Carmel selbst unmittelbar ihn auf den Purpur führe, denn an diesem Vorgebirge ist der Hauptfundort der Purpurschnecke (Seetzen, Reisen 4, 277 f.). דַּלָּה (v. דָּלַל baumeln, lose herabhangen Iob 28, 4., arab. دلدل) ist *res pendula* und insbes. *coma pendula.* Hgstb. bemerkt daß der Purpur denjenigen viele Qual ver-

ursache, die unter דלה die Haare des Hauptes verstehen. Er selbst versteht unter דלה mit Gussetius die Schläfe *tempus capitis.* Aber diese heißt רַקָּה 4, 3 und Qual könnte das „purpurgleiche" herabwallende Haar nur denen verursachen, welche Purpur und Carmesin nicht zu unterscheiden wissen. Der rothe Purpur אַרְגָּמָן (assyr. *argamannu,* aram. arab. pers. mit Entfremdung von der urspr. Wortbed. אַרְגְּוָן), welcher v. רָגַם = רָקַם als Buntfärbestoff diesen Namen führt, ist Dunkelroth und nahezu glänzendes Schwarz, wie Plinius *h. n.* 9, 135 *ed. Jan* sagt: *Laus ei* (dem tyrischen Purpur) *summa in colore sanguinis concreti, nigricans adspectu idemque suspectu* (von der Seite angesehen) *refulgens, unde et Homero purpureus dicitur sanguis.* Ebendeshalb spielt nicht allein im Mythus das Purpurhaar des Nisos eine Rolle, sondern schönes glänzendes dunkelschwarzes Haar heißt auch sonst purpurn z. B. *πυρφύρεος πλόκαμος* bei Lucian, *πορφυραῖ χαῖται* bei Anakreon. Mit כָּאַרְגָּמָן ist die Beschreibung geschlossen und epiphonematisch schließt sich diesem ihrem letzten Zuge noch der Ausruf an: Ein König gefesselt durch die Locken! Denn auch רְהָטִים v. רָהַט laufen, fließen ist ein Name der herabwallenden Locken, nicht gerade der Schmachtlocken (Hitz.) d. i. der vorn herabhangenden langen Locken; ebendasselbe Wort bed. 1, 17 in der nordpaläst. Form רְהִיט *(Chethîb)* die Rinne *canalis.* Die Locken der Geliebten heißen in erotischen Gedichten häufig die Fesseln, in denen der Liebende sich gefangen, indem „die Liebe in reizenden Ringeln ihr Netzgewebe auswarf" (Dschâmi in Jusuf und Suleicha).[1] Goethe im Westöstlichen Divan führt als kühnes, aber immer noch maßhaltiges Beispiel an: „Es stecken mehr als funfzig Angeln in jeder Locke deiner Haare", und dagegen als ein widerlich überspanntes, wenn es von einem Sultan heißt: „In deiner Locken Banden liegt des Feindes Hals verstrickt." אָסִיר bed. auch im Arab. häufig den Liebegeknechteten: *asîruha* ist geradezu s. v. a. ihr Liebhaber.[2] Das Tanzgemälde bricht nun hier ab. Die Erwähnung des Königs leitet zur folg. Scene über, wo wir wieder seine Stimme vernehmen. Schauplatz und Situation sind offenbar andere. Wir werden aus den Gärten in den Palast versetzt, wo Beide ohne Zeugen das folg. Zwiegespräch führen.

Des fünften Actes zweite Scene VII, 7—VIII, 4.

Es ist der Motiv und Ziel des Hohenliedes bildende Grundged. welcher sich ausspricht, indem Salomo ausruft VII, 7: *Was bist du schön und was wonnig, o Liebe, unter den Freuden!* Es ist eine Wahrheit von allumfassender Geltung, welche hier zum Ausdruck kommt. Es geht nichts über die Liebe d. i. die Verkettung und Verschmelzung zweier Leben, deren eines sich dem anderen hingibt und

1) Vgl. von ebendems. Dichter: „Ach dein doppelflecht'ges Haar, ein Herz in jeder Schlinge, Und ein Zweifelsknoten dem Verstand in jedem Ringe" (DMZ XXIV, 581).

2) Samachschari, *Mufaṣṣal* p. 8.

in ihm die Ergänzung seiner selbst findet, nichts über diese Selbsthingabe, welche zugleich bereicherte Selbstgewinnung ist. Dies gilt von der irdischen Liebe, von welcher Walther v. d. Vogelweide sagt: *minne ist zweier herzen wünne* und gilt auch von der himmlischen — jene überragt alle irdischen Ergötzungen (auch die rein sinnlicher Geschlechtslust Koh. 2, 8), und diese ist, wie der Apostel in seinem geistlichen Hohenliede 1 Cor. 13, 13 sagt, in Verhältnis zu Glaube und Hoffnung *μείζων τούτων*, größer als diese beiden, denn sie ist ihr seliges ewiges Ziel. In יָפִית deutet sich an daß der ideale, in נָעַמְתְּ daß der eudämonistische Zug der Menschenseele in der Liebe zur Befriedigung gelangt. LXX, diese so wahre und schöne Erhebung der Liebe über alle andern Freuden verwischend, übers. *ἐν ταῖς τρυφαῖς σου* (in dem Genusse, den du gewährst). Auch Syr. Hier. u. A. berauben das Hohelied dieses seines Licht- und Höhepunkts, indem sie אהבה nicht אַהֲבָה, sondern אָהֻבָה (o Geliebte) lesen. Die Worte besagen dann, noch dazu gegen den Geist der hebr. Sprache, welche weder אֲהֻבָה noch אֲהוּבָתִי als Vocativ kennt, was wir bereits 4, 10 lasen, während sie, sowie sie nach dem überlieferten Texte lauten, das Vorspiel des Lobgesangs auf die Liebe als solche sind welcher 8, 6 f. sich fortsetzt.

Indem nun Salomo das Weib seiner Jugend anblickt, steht sie vor ihm wie eine Palme mit ihrem herrlichen Blättergezweige, welche die Araber die Schwester des Menschen (*ucht insân*) nennen, und wie eine Rebe, welche an der Hauswand sich emporrankt und deshalb Emblem der Hausfrau ist Ps. 128, 3., und er sagt wozu ihn dieser Anblick gedrängt hat v. 8—10$^{a\alpha}$: *Dein Wuchs da gleicht der Palme und deine Brüste den Trauben. Ich dachte: Ersteigen will ich die Palme, erfassen ihre Zweige, und deine Brüste sollten mir sein wie Trauben des Weinstocks und der Hauch deiner Nase wie Aepfel und dein Gaumen wie der beste Wein* — Sulamith steht vor ihm. Indem er sie von Kopf bis zu Fuß mustert, findet er ihren Wuchs gleich dem Wuchse einer schlanken hochstämmigen Dattelpalme und ihre Brüste gleich den Trauben süßer Früchte, in die sich zur Zeit der Reife die Blüthenrispen der Dattelpalme wandeln. Daß קוֹמָתֵךְ nicht als von der Person abgezogenes Höhenmaß, sondern als mit der Person zusammengedachte Statur (vgl. Ez. 13, 18) gemeint ist, bedarf kaum der Bemerkung. Die Palme hat den Namen תָּמָר von ihrem aufwärts strebenden schlanken Schafte (s. zu Jes. 17, 9. 61, 6), und es heißt so besonders die von Aegypten bis Indien heimische und mit Vorliebe gepflegte (s. zu Gen. 14, 7 חֲצְצֹן תָּמָר) *Phoenix dactylifera*, deren weibliche Blüthen, in Rispen gestellt, sich zu großen Trauben saftiger zuckerreicher Früchte entwickeln. Diese dunkelbraunen oder auch goldgelben Trauben, welche den Stamm oben umkränzen und den Anblick der Palme, besonders im Abendsonnenlicht, wundersam verschönern, heißen hier אַשְׁכְּלוֹת (Verbindungsform אַשְׁכְּלַת Dt. 32, 32) wie arab. عِنْكَال Plur. عَنَاكِيل *(botri dactylorum)*. Das Perf. דִּמְּתָה bed. *aequata est* = *aequa est*, denn דָּמָה √ דמם bed. plan, flach, gleich machen oder werden. Das Perf.

אֲמַרְתִּי dagegen wird rückblickend gemeint sein. Als Ausdruck dessen was zu thun er sich eben jetzt vorgenommen stünde es müßig, und so etwas invoraus mit Emphase anzusagen ist wider Natur, Geschmack und Sitte. Rückblickend aber kann er sagen, daß ihn angesichts dieser hehren und holden Schönheit der Eine Gedanke erfüllt habe, sich ihres Besitzes und des Genusses, welchen sie verhieß, zu bemächtigen, wie einer der eine Palme besteigt (עָלָה mit בְּ wie Ps. 24, 3) und ihre Fiederblätter (סַנְסִנִּים benannt, wie es scheint[1], nach den von der Mittelrippe nach beiden Seiten ausgehenden fiederschnittigen spitzen Blättern) erfaßt (אָחַז Fut. אֹחֲזָה neben אֶאֱחֹז mit בְּ wie Iob 23, 11), um die Fülle süßer Früchte unter ihrem Laube zu brechen. Wie die Cypresse (سرو) ist auch die Palme bei moslemischen Dichtern Bild der Geliebten, bei den Mystikern Gottes[2], wonach hier die Vorstellung der Besitznahme sich besondert. Mit וְיִרְחוּ־נָא setzt sich fort was er damals dachte und erzielte. Statt בְּחָמָר 9a wäre ohne Zweifel besser בַּחֲמָר punktirt. Das Bild vom Palmbaum bricht mit בסנסניו ab: es war adäquat in Betreff des Wuchses, minder aber in Betreff der Brüste, denn die Datteln sind länglich oval und haben einen steinharten Kern. Darum weicht das Bild von den Datteltrauben dem der Sache wenigstens näher kommenden von den Weintrauben (אֶשְׁכְּלוֹת הַגֶּפֶן des Wechsels halber mit *e*) mit ihren je mehr sie reifen desto mehr schwellenden runden und elastischen Beeren. Der Geruch der Nase, welche אַף vom Schnauben heißt, ist der des durch sie ein- und ausgehenden Athems, denn der Mensch athmet regelrecht durch die Nase bei geschlossenem Munde. Aepfel boten sich um so eher zum Vergleiche, da der Apfel auch den Namen תַּפּוּחַ (v. פּוּחַ mit dem Nominalpräfix *ta*) von dem Dufte hat, den er ausathmet. יֵין הַטּוֹב ist Wein der guten Sorte d. i. bester wie אֵשֶׁת רַע Spr. 6, 24 ein Weib böser Art d. i. ein böses; das neutrisch gedachte Adj. ist beidemal Gen. des Attributs wie in בְּרַכַּת־טוֹב Spr. 24, 25 Gen. des Substrats. Auch die Punktation בַּיִן הַטּוֹב (Hitz.) ist möglich, sie gibt aber statt des zierlichen poetischen Ausdrucks den gewöhnlichen. Man kann bei dem Vergleiche an das *jungere salivas oris* (Lucret.) und also *oscula per longas jungere pressa moras* (Ovid) denken. Aber haben wir 4, 11. 5, 16 richtig verstanden, so wird der Gaumen vielmehr mit Bezug auf die Worte der Liebe genannt, welche sie ihm in der Umarmung zuflüstert. Nur so erklärt sich die weitere Verfolgung des Vergleichs und daß Sulamith selbst es ist, die ihn weiter verfolgt.

Denn die dramatische Haltung des Hohenliedes tritt hier stärker als sonst daran hervor, daß Sulamith dem Könige ins Wort fällt und seine Rede wie echoartig fortsetzt, aber ebendamit auch abbricht 10aβb: *Der meinem Lieben sanft hinuntergleitet, der regsam macht Schlafender Lippen.* Schon LXX hatte hier לדודי im Texte. Es könnte

1) Auch daß סנסן viell. s. v. a. סלסל (זלזל, חלחל) hin und her schwanken, kommt in Betracht.

2) s. Hâfiz *ed. Brockhaus* II p. 46.

nichtsdestoweniger unächt sein. Hitz. wirft es als aus v. 11 irrig wiederholt hinaus. Auch Ew. (Hohesl. S. 137) that das früher, ihm wie gewöhnlich folgend Hlgst. Allein — so wendete sich Ew. später ein — dann würde die Zeile „zu klein und der folgenden nicht entsprechend." Wie soll nun aber לדודי sich in Salomo's Rede fügen? Ginsburg erkl.: wie solcher den ich meinem Freunde vorsetze und den er sich wol schmecken läßt. Aber das gibt einen *εἰς ἄλλο γένος* abschweifenden Ged., und übrigens bem. Ew. richtig daß immer nur Sulamith דודי von ihrem Geliebten, nie der König in einem ähnlichen Sinne gebrauche. Dennoch sträubt er sich dagegen, hier Sulamith Salomo's Rede unterbrechen zu lassen, indem er mir entgegnet (Jahrb. 4, 75): „Solche Unterbrechungen sind wir allerdings von unserem so vielfach ungestalten und verrenkten Schauspiele her sehr gewohnt; im Hohenliede aber findet sich kein einziges Beispiel davon und eins ihm anzudichten sollte man sich bedenken." Er seinerseits liest לדודים, obwol möglicherweise לדודי mit *î*, nach der Volkssprache verkürzt aus *îm*, ebendasselbe sei. Aber ist dieses לדודים nicht ein müßiger Zusatz? Schmeckt ausgezeichneter Wein blos Freunden gut und verhält er sich bei nicht Verliebten länger im Gaumen als bei Liebenden? Und ist dies, daß Sulamith dem Könige ins Wort fällt und seine Rede fortsetzt, nicht ebendas was im griech. Drama so häufig vorkommt, wie z. B. wenn in Euripides' Phönissen v. 608 Polynikes sagt: *ὦ θεῶν βωμοὶ πατρῴων* und Eteokles einfällt und fortfährt: *οὓς σὺ πορθήσων πάρει*? Der Text wie er lautet fordert Wechsel der sprechenden Personen und nichts steht der Annahme dieses Wechsels im Wege, worin diesmal auch Hgst. uns beistimmt. Das ל von לְדוֹדִי ist ebenso gemeint wie wenn die Braut dem Bräutigam mit לדודי zutrinkt. Das ל von לְמֵישָׁרִים ist das der bestimmenden Norm wie das בְּ von במישרים Spr. 23, 31 das des begleitenden Umstands: was schlecht schmeckt stauet sich im Gaumen, was aber gut schmeckt gleitet geraden und geebneten Wegs hinunter. Aber was will הוֹבֵב שִׂפְתֵי יְשֵׁנִים sagen? LXX übers.: *ἱκανούμενος χείλεσί μου καὶ ὀδοῦσιν* sich anpassend (S. *προστιθέμενος*) meinen Lippen und Zähnen שְׂפָתַי וְשִׁנָּי. Aehnlich Hier. (wenigstens das falsche *μου* entfernend) *labiisque et dentibus illius ad ruminandum*, wobei ihn דִּבָּה *rumor* für דובב auf *ruminare* geleitet zu haben scheint. Ebenso textwidrig wie Luthers Uebers. *der meinem Freunde glat eingehe und rede von fernigem*, welche יְשָׁנִים (wie auch Venet.) statt יְשֵׁנִים voraussetzt (feiner Wein, der gleichsam von alten Jahrgängen erzählt) und übrigens sich über das שׂפתי hinwegsetzt. Sprachgemäß ist die Uebers.: welcher beschleicht Schlafender Lippen (Hlgst. Hitz.). Aber das gibt keinen Sinn als wenn man sich unter יְשֵׁנִים wie auch Ges. Ew. die *una in eodem toro cubantes* vorstellt, welche aber sprach- und sachgemäß שְׁכֵבִים heißen müßten. Da übrigens die Wirklichkeit von Schlaftrunkenen und Schlafredenden, aber nicht von Schlaftrinkern weiß, so empfiehlt sich unsere frühere Uebers.: welcher reden (redselig) macht Schlafender Lippen. Diese Deutung stützt sich auf einen talmud. Spruch *Jebamoth* 97ª *jer. Moëd katan* III, 7 u. ö., welcher mit Bezug

auf u. St. sagt, daß wenn Jemand in dieser Welt den Ausspruch eines Gerechten in dessen Namen anführt (מרחשות oder רוחשות) שפתותיו דובבות בקבר. Es ist aber ein von Buxtorf übererbter Irrtum daß דובבות dort *loquuntur* und demgemäß דובב unserer Stelle *loqui faciens* bedeute. Es bed. vielmehr (s. Aruch) *bullire, stillare, manare* (verw. זב, טף, syn. רחש), indem wie jener Spruch gemeint ist der Verstorbene einen Nachgeschmack seines Ausspruchs zu empfinden bekommt und diese Empfindung sich im Schmatzen der Lippen äußert, und דּוֹבֵב, sei es *prt. Kal* oder *Po.* = מְדוֹבֵב, also: in Ueberquellen, in Nachempfindung von genossenem und gleichsam *ruminando* wieder emporkommenden Getränk versetzen. Die Bed. reden ist trotz Parchon und Kimchi (welchem Venet. mit seinem φθεγγόμενος folgt) dem Verbum fremd, denn auch דִּבָּה bed. nicht Gerede, sondern Schleichen und insbes. schleichende Verleumdung und überh. *fama repens;* der Verleumder heißt arab. *dabûb* wie hebr. רָכִיל. Wir lassen es nun dahingestellt ob in דובב unserer Stelle jene in der Gemara damit verbundene spezielle Vorstellung enthalten sei, aber die Wurzeln דב und זב sind gewiß verwandt, sie haben den Grundbegriff sanfter geräuschloser Bewegung gemein und modificiren diesen je nachdem sie auf Festes oder Flüssiges bezogen werden. Sonach wird דָּבַב, wie es in *lente incedere* bed. (wov. der Bär den Namen דֹּב hat), auch *leniter se movere* und trans. *leniter movere* bedeuten können, wonach hier der Syr. *quod commovet* (ܡܥܢ) *labia mea et dentes meos* übers. (diese abgeschmackte Hereinbringung der Zähne stammt aus LXX Aq.), wonach das Targum allegorisirt und was auch im Allgem. die Meinung der Gemara ist, sofern sie דובבות mit רוחשות vertauscht (s. Levy unter רָחַשׁ). Uebrigens fallen die Uebers. *qui commovet* und *qui loqui facit* dem Sinne nach zus. Denn wenn von edlem Wein gesagt wird, daß er die Lippen Schlafender rege macht, so ist eben eine in Schlafreden sich äußernde Regsamkeit gemeint. Der edle Wein ist aber ein Bild der mit wonnigem Behagen gleichsam eingesogenen und eingeschlürften Liebeserwiederungen der Geliebten, welche auch den Schlafenden noch in holden Träumen umgaukeln und in Hallucinationen versetzen.

Es ist unmöglich daß לדודי in v. 10 eine andere Beziehung habe als in v. 11., wo unstreitig Sulamith redet: *Ich bin meines Lieben, und nach mir geht sein Verlangen.* Hinter וְדוֹדִי לִי vermißt man אֲנִי לְדוֹדִי 6, 3 vgl. 2, 16., welches viell. ausgefallen. 11^{b} deutet auf Gen. 3, 16 zurück, denn hier wie dort ist תְּשׁוּקָה v. שׁוּק ساق treiben der Liebeszug als Naturmacht. Wenn ein Weib der Gegenstand solcher Leidenschaft ist, so ist es möglich, daß sie einerseits sich dadurch hoch beglückt und andererseits wenn die Liebe in ihren Lobeserhebungen sich ins Maßlose versteigt, niedergedrückt und wenn sie sich von vielen Augen in ihrem Liebesverhältnis beobachtet weiß, beengt fühlt. Diese gemischten Gefühle sind es, welche Sulamith bewegen indem sie das so überreichlich gespendete Lob in Worten welche besagen was sie dem Könige sein möchte, fortsetzt, zugleich aber abbricht, um wie nun

das Folg. zeigt diesen Ueberschwang seiner Liebe zur Stellung einer Bitte zu benutzen und so in andere Bahn zu leiten: ihr schlichtes kindliches Gemüt sehnt sich aus dem Geräusche und der Pracht des Stadt- und Hoflebens nach der Stille und Einfachheit des heimatlichen Landlebens zurück v. 12: *Auf, mein Lieber, aufs Land wollen wir ziehen, nächtigen in den Dörfern.* Hitz. beginnt hier einen neuen Auftritt, den er überschreibt: Sulamith sich sputend mit ihrem Freunde heimzukehren. Die Schäferhypothese meint näml. daß die treue Sulamerin, nachdem sie Salomo's Panegyricus angehört, den Kopf schüttele und sage: Ich bin meines Freundes. Ihm ruft sie das לְכָה דוֹדִי zu, denn wie Ew. dies denkbar zu machen sucht: die goldene Zuversicht ihres nahen Sieges hebt sie in ihrem Geiste sogleich über alle Gegenwart und alle Gegenwärtigen hinweg, nur zu ihm mag sie reden und als wäre sie halb noch hier halb schon wieder mitten in ihrer Heimat bei ihm ruft sie ihm zu: Laß uns hinaus aufs Feld gehen u. s. w. In der That, es gibt nichts Unglaublicheres als diese Sulamerin, deren Dialog mit Salomo aus Anreden Salomo's und aus Antworten besteht, die nicht an Salomo, sondern monologisch an ihren Schäfer gerichtet sind, und nichts Memmen- und Schattenhafteres als diesen Liebhaber, dessen Mondscheingesicht, während sein liebstes Schäflein ihm verloren zu gehen droht, nur hier und da durch die Fensterscheiben guckt, um wieder zu verschwinden. Um wie viel besser wird doch da der französische Jesuit Claude Franc. Menestrier (geb. in Sion 1631, gest. 1705) der Dramatik des Hohenliedes gerecht, welcher in seinen zwei Schriften über Oper und Ballet Salomo als Schöpfer der Oper feiert und das Hohelied als ein Schäferspiel ansieht, in welchem sein Liebesverhältnis zu der ägypt. Königstochter unter den allegorischen Bildern der Liebe eines Schäfers und einer Schäferin dargestellt werde![1] Denn Sulamith wird 1, 8 als רֹעָה gedacht und denkt Salomo als רֹעֶה. Sie ist es mit ihrer Neigung auch nach ihrer Erhebung zu einer Königin geblieben. Die Einsamkeit und Herrlichkeit der freien Gotteswelt draußen ist ihr lieber als das Gewühl und die Pracht der Stadt und des Hofes. Daher ihr Drängen aus der Stadt nach dem Lande. בַּחֻצוֹת ist Localis ohne äußere Bezeichnung wie *rus* (auf das Land). בַּכְּפָרִים (hier und 1 Chr. 27, 25) ist Plur. der nicht vorkommenden Hauptform כְּפָר (Constr. כְּפַר Jos. 18, 24) oder auch כְּפַר arab. كَفْر (vgl. das syr. Diminutiv *kafrûno* Städtchen), statt welcher einmal כֹּפֶר 1 S. 6, 18 punktirt ist, jenes Namens einer Ortschaft des platten Landes, mit welchem eine Menge späterer palästinischer Ortsnamen z. B. כְּפַר נָחוּם *Καφαρναούμ* zusammengesetzt ist. Ewald zwar versteht כפרים wie 4, 13: wir wollen weilen unter den duftigen Alhennasträuchern. Aber בַּכְּפָרִים kann doch nicht s. v. a. תַּחַת חכפרים sein und da לִין (wahrsch. aus לִיל dissimilirt) und חֹשְׁכִים 13[a] neben einander stehen,

1) s. Eugène Despris in der *Revue politique et litteraire* 1873. Die Ansicht war nicht neu: ganz ebenso urtheilte Fray Luis de Leon, s. seine Biographie von Wilkens (1866) S. 209.

so müßte man annehmen daß sie sich in die Henna-Sträucher hineinbetten wollen, was wenn es überhaupt verstellbar wäre selbst für ein dem Hirtenstande angehöriges Liebespaar zu zigeunerartig wäre (s. Iob 30, 7). Nein, die Worte Sulamiths sprechen den Wunsch nach einer Reise aufs Land aus: sie wollen da sich ergehen und des Nachts bald in dieser bald jener ländlichen Ortschaft herbergen (בכפרים wie 1 Chr. 27, 25 und Neh. 6, 2., wo auch der Plur. ähnlich gebraucht ist). Zu dem vermeintlichen Schäfer gesagt wäre das komisch, denn ein Hirt wandert nicht von Dorf zu Dorf, und daß sie, nach der Heimat zurückziehend, in Dörfern einkehren und übernachten wollen, wird doch nicht der Sinn sein sollen. Aber von der zur Königin erhobenen Hirtin oder vielmehr Winzerin gesagt ist es sowol ihrem Verhältnisse zu Salomo — sie sind vermählt — als auch dem unveräußerlichen Zuge ihres Herzens nach ihrem früheren heimatlichen Landleben entsprechend. Die frühere Winzerin, das Kind der galiläischen Berge, die Lilie der Thäler hören wir auch aus v. 13. 14 heraus: *Morgens wollen wir aufbrechen nach den Weinbergen, sehen ob erblühet ist der Weinstock, ob sich geöffnet die Weinblüthe, geknospet die Granaten — dort will ich dir hingeben meine Minne. Schon duften die Mandragoren, und über unseren Thüren sind allerlei edle Früchte, heurige, auch fernige, die ich, mein Lieber, dir aufbewart.* Da das Frühaufstehen auf das Uebernachten folgt, so bewegt sich die Ausmalung des Gewünschten vorwärts. Da חַשְׁכִּים Denom. von שָׁכָם ist und eig. nur aufschultern d. i. sich aufmachen bed., so hat es, wenn frühes Aufbrechen bezeichnet werden soll, meistens בַּבֹּקֶר (vgl. בְּעֲלוֹת הַשַּׁחַר Jos. 6, 15) bei sich; doch kann dieses auch fehlen 1 S. 9, 26. 17, 16. נַשְׁכִּימָה לַכְּרָמִים ist s. v. a. נשכימה וְנֵלְכָה לכרמים, eine Kürze des Ausdrucks, die auch in historischer Prosa gestattet ist Gen. 19, 27 vgl. 2. Richt. 19, 9. Sie wollen in der Frühe, wo sich das Naturleben am besten belauschen und dessen Werden und Treiben und Aufstreben am besten beobachten läßt, zusehen ob der Weinstock aufgebrochen d. i. ausgeschlagen (so schon 6, 11), ob die Weinblüthe (s. zu 2, 13) sich entfaltet (LXX *ἤνθησεν ὁ κυπρισμός*), ob die Granatbäume Blüthen oder Blüthenknospen gewonnen (הֵנֵצוּ wie schon 6, 11); פָּתְחָה ist hier wie Jes. 48, 8. 60, 11 als innerliches Transitiv gebraucht: Oeffnung vollziehen oder erfahren, wie auch فتّح vom Aufblühen der Blumen für تفتّح (sich entfalten) gesagt wird.[1] Die Weinberge sind, da sie nicht כְּרָמַי sagt, nicht allein die ihrer Familie, sondern überh. die ihrer Heimat, aber ihrer Heimat, denn diese ist das Ziel ihres Wunsches, an welchem sie, in diese schöne Reise mit dem Geliebten sich hineinträumend, alsbald mit Ueberflügelung der Zwischenstationen angelangt ist. Dort in ungestörter Stille und und lieblicher, die Liebe weihender Umgebung will sie sich ihm in der ganzen Fülle ihrer Liebe hingeben. Mit דֹּדַי meint sie die Erweisungen ihrer Liebe (s. zu 4, 10. 1, 2), die sie ihm da als dankbare Erwiderungen

1) s. Fleischer zu Makkari 1868 S. 271.

der seinigen gewähren will. Sie spricht so in der Maienzeit, in Monat Ijjar, der unserem Wonnemond entspricht, und sucht ihrem Versprechen dadurch Nachdruck zu geben, daß sie ihn auf die schon duftenden Mandragoren verweist und auf die köstlichen Früchte aller Art, die sie ihm auf dem Gesims ihrer heimatlichen Wohnung aufbewart hat. דּוּדָאִים (n. d. F. לוּלַי) Liebesblume ist die zu den Solanaceen mit Beerenfrucht gehörige *mandragora officinalis* L. mit weißgrünlichen Blumen und gelben muskatennußgroßen Aepfelchen; Früchte und Wurzeln galten als Aphrodisiacum, weshalb diese Pflanze arab. عبد السلام Liebesgruß-Diener *postillon d'amour* genannt ward; der Sohn der Lea findet solche Mandragoren-Aepfelchen (LXX Gen. 30, 14 *μῆλα μανδραγορῶν*) zur Zeit der Weinernte, die in den Monat Ijjar fällt, sie haben einen starken, aber angenehmen Geruch. Bei Jerusalem sind die Alraunen selten, aber um so häufiger wildwachsend in Galiläa, wohin Sulamith hier im Geiste versetzt ist. Ueber das in der alttest. Schrift dem Hohenliede eigne מְגָדִים (von dem ausschließlich im Segen Mose's Dt. 33 vorkommenden Sing. מֶגֶד) s. 4, 13, 16. Von וְעַל־פְּתָחֵינוּ bis צָפַנְתִּי לָךְ ist nach LXX Syr. Hier. u. A. Ein Satz, was an sich nicht unstatthaft; denn das Obj. kann seinem Verbum vorausgehen 3, 3[b] und wie das Subj. zwischen Ortsangabe und Verbum stehen kann Jes. 32, 13[a], so auch das Obj. 2 Chr. 31, 6., welches wie in dieser Stelle seiner nachdrücklichen Hervorhebung halber mit *Athnach* interpungirt sein kann, im biblischen Chaldaismus ist diese invertirte Wortfolge heimisch z. B. Dan. 2, 17[b]. Aber ein solcher langathmiger Satz ist wenigstens nicht im Style des Hohenliedes und man sieht nicht recht, weshalb gerade עַל־פְּתָחֵינוּ den Vortritt hat. Ich übersetzte deshalb früher so wie Lth. abtheilend: Und über unseren Thüren sind allerlei edle Früchte; heurige, auch fernige habe ich u. s. w. Aber mit dieser Abweichung von der überlieferten Vershalbirung ist nichts gebessert. Denn das Aufbewaren bezieht sich doch naturgemäß auf vorjährige Früchte und kann sich keinesfalls in erster Linie auf diesjährige beziehen, zumal da Sulamith im Sinne des Gedichts seit ihrer Heimholung ihre Heimat nicht besucht hat und erst jetzt in der Frühsommerzeit zwischen Gersten- und Weizenernte von Sehnsucht dorthin ergriffen wird. Deshalb wird דודי צפנתי־לך für sich zu nehmen, aber nicht als selbständiger Satz (Böttch.), sondern mit Ew. als Relativsatz zu fassen und dieser mit Hitz. auf יָשָׁנִים zu beziehen sein. כל geht auf die mancherlei Sorten edler Früchte, welche dann nach ihrer Sammelzeit in *καινὰ καὶ παλαιά* (Mt. 13, 52) eingetheilt werden. Der Plur. פתחינו, der als amplificativer poetischer hier nicht passen würde, setzt mehrere Eingänge ihres elterlichen Anwesens voraus, und da צפנתי auf ein sonderliches Aufheben ausgesuchter Früchte geht, so wird על wol nicht auf den Boden, etwa den Boden oberhalb der Familienwohnung und oberhalb der Scheuer, gehen (Hitz.), sondern auf das Obergesims der inneren Thüren, ein oben angebrachtes Bret, auf dem man zu besonderem Zweck bestimmte Sachen zurückzustellen pflegte. Sie redet

zu dem Könige wie ein Kind, denn, obwol hoch erhoben, ist sie doch ohne Selbstüberhebung ein Kind geblieben.

Wenn nun Salomo ihrer Bitte willfahrt, in ihre Einladung willigt, so wird sie ihr Elternhaus wiedersehen, wo sie in den Tagen der ersten Liebe ihm das Köstlichste, über das sie verfügte, aufgehoben, um ihm damit eine Freude zu machen. Indem sie sich so mit ganzer Seele in die Heimat und den Kreis der Ihrigen zurückversetzt, entsteht ihr in der kindlichen Reinheit ihrer Liebe der Wunsch VIII, 1. 2: *O wärst du gleich einem Bruder mir, der gesogen meiner Mutter Brüste! Fänd' ich dich draußen, ich würde dich küssen, sie dürften mich auch nicht verhöhnen. Ich würde dich führen, hineinbringen in meiner Mutter Haus, du müßtest mich unterweisen — ich würde dich tränken mit Wein der Würze, mit dem Most meiner Granate.* Salomo ist nicht ihr Bruder der mit ihr an Einer Mutter Brust gelegen, sie wünscht aber, mit Wonne sich in die Wirklichkeit des Gewünschten hineinträumend, daß sie ihn zum Bruder hätte oder vielmehr, da sie nicht אָח sondern כְּאָח sagt (mit כְּ welches hier nicht wie Ps. 35, 14 den Sinn von *tanquam*, sondern von *instar* wie z. B. Iob 24, 14 hat): daß sie an ihm hätte was der Bruder der Schwester ist. Fände sie ihn dann draußen, so würde sie ihn küssen (hypoth. Fut. im Vorder- und Fut. ohne ו im Nachsatz wie Iob 20, 24. Hos. 8, 12. Ps. 139, 18) — sie könnte das, ohne sich selber Anstands halber (vgl. den Kuß der lichtscheuen Buhlerin Spr. 7, 13) den Zwang der Zurückhaltung anthun und auch (גַּם) ohne fürchten zu müssen, daß ihr solche, die es sähen, höhnisch begegneten (בּוּז לְ wie in der Reminiscenz Spr. 6, 30). Die nahe Verbundenheit, welche in dem geschwisterlichen Verhältnis liegt, gilt ihr also höher als die nahe Verbindung, welche das eheliche Verhältnis mit sich bringt, und ihr kindliches Gefühl täuscht sie auch nicht: das geschwisterliche Verhältnis ist wirklich reiner, fester, beständiger als das eheliche, sofern sich dieses nicht bis zur Gleiche des geschwisterlichen vertieft und Freundschaft, ja Brüderlichkeit (Spr. 17, 17) zur Innenseite gewinnt. Daß Sulamith sich in dem Gedanken so glücklich fühlt, daß Salomo ihr Bruder wäre, daran zeigt sich in charakteristischer Weise, daß Augenlust, Fleischeslust und Hoffahrt ihr fremd sind. Wäre er ihr Bruder, so würde sie ihn bei der Hand nehmen[1], würde ihn hineinbringen in das Haus ihrer Mutter, er müßte da unter den Augen ihrer gemeinsamen Mutter ihr Lehrer und sie würde seine Schülerin werden. LXX fügt nach εἰς οἶκον μητρός μου noch καὶ εἰς ταμεῖον τῆς συλλαβούσης με = וְאֶל־חֶדֶר הוֹרָתִי 3, 4 hinzu. Ebenso Syr., der das in einigen Codd. der LXX folgende διδάξεις με nicht gelesen hat. Auch Hitz. kann sich in dieses תְּלַמְּדֵנִי nicht finden und fragt: Was denn sollte er sie lehren? Er bez. es auf die Mutter: „die mich würde lehren", näml. aus eigener früherer Erfahrung heraus, wie ich ihm Alles recht machen möge.

1) Ben-Ascher liest *enhāgᵃcha*, Ben-Naftali *enhogcha*, s. Genesis S. 417 und hinten den textkritischen Anhang.

„Wäre die Meinung — fügt er hinzu — er sollte es thun, dann sollte sie sich auch von ihm heim führen lassen in sein Haus, die Braut vom Bräutigam.“ Aber richtig Hier. Venet. Lth.: du würdest (solltest) mich lehren; auch Trg.: „Ich würde dich geleiten, o König Messias, und hineinbringen in das Haus meines Heiligtums, und du würdest mich lehren (וּתְאַלְּפִנִי יָתִי) Gott zu fürchten und in seinen Wegen zu wandeln.“ Nicht ihre Mutter, sondern Salomo ist im Besitz der Weisheit, nach der sie begehrt, und wenn er, wie sie wünscht, ihr Bruder wäre, so würde sie ihn nöthigen sich ihr als Lehrer zu widmen. Die Ansicht, welche Leo Hebraeus (*Dialog. de amore* c. III), John Pordage (Metaphysik, deutsch 3, 617 ff.), Rosenmüller hegen und welche sich nach Analogie der Gîtagovinda, des Boethius und Dante empfiehlt, auch in dem syr. Buchtitel „Weisheit der Weisheiten“ sich anzudeuten scheint, daß Sulamith die personificirte Weisheit sei (vgl. auch 8, 2 mit Spr. 9, 2 und 8, 3. 2, 6 mit Spr. 4, 8), zerschlägt sich an diesem תלמדני; der Sachverhalt ist eher der umgekehrte: Salomo die Weisheit in Person und Sulamith die weisheitliebende Seele[1] — denn Sulamith wünscht sich Antheil an der Weisheit Salomo's. Welch einen tiefen Blick in Sulamiths Innerlichkeit gewährt uns dieses תלמדני! Sie weiß wie viel ihr noch fehlt, um ihm das zu sein was sie ihm als Weib sein sollte, aber in Jerusalem läßts ihm die Unruhe des Hoflebens und die Bürde seiner Regentenpflichten nicht zu, sich ihr zu widmen — im Hause ihrer Mutter aber, wenn er da sie, die Unwissende, unterwiese, so würde sie es ihm mit dem würzigsten Wein und mit dem Saft des Granatbaums der ihr Eigentum ist erwidern. יֵין הָרֹקַח *vinum conditura* ist appositionell s. v. a. genitivisch יֵין הַרֹּקַח *vinum conditurae* (ἀρωματίτης bei Dioskorides und Plinius) wie יֵין תַּרְעֵלָה Ps. 60, 5. מַיִם לַחַץ 1 K. 22, 27 u. ö., s. Philippi, Status constructus S. 86. אֲשִׁשָּׁקוֹ setzt in lieblichem Wortspiel das אֶשְׁקְךָ fort. עָסִיס heißt der Saft als Ausgepreßtes: das chald. עֲסִי entspricht dem vom Keltertreten üblichen hebr. דָּרַךְ. Unnöthig ist es רִמֹּנִי als apokopirten Plur. wie סְנִי Ps. 45, 9 (Ew. § 177[a]) zu fassen; רִמֹּנִי nennt sie den ihr gehörigen Granatbaum: denn zwar kann רִמּוֹן in collektivem Sinne gebraucht werden (Dt. 8, 8), aber die Verbindung mit dem Possessiv-Suff. schließt diesen aus, oder sie nennt עָסִיס רִמֹּנִי den ihr gehörigen Granatäpfelmost (vgl. ῥοΐτης = *vinum e punicis* bei Dioskorides und Plinius). An den Granatapfel als erotisches Symbol[2] ist nicht zu denken; die Granate wird genannt als etwas Schönes und Köstliches. O Ali — sagt ein Spruch der Sunna — iß nur fleißig Granatäpfel (pers. *anâr*), denn ihre Körner sind aus dem Paradiese.[3]

Indem sie nun der Vorstellung, daß Salomo ihr Bruder, den sie frank und frei küssen dürfe, und ihr Lehrer, mit dem sie traulich

1) Mehr hierüber in meinem Hohenliede 1851 S. 65—73.

2) s. Porphyrius *de abstin.* IV, 16 und Inman in seinem schmutzigen Buche *Ancient Faiths* Bd. 1. 1868, wonach die Granate ein Bild des *full womb* gewesen sein soll.

3) s. Fleischer, *Catalogus Codd. Lips.* p. 428.

unter der Mutter Augen zusammensitzen könne, sich träumerisch hingibt: fühlt sie sich von ihm umschlungen und ruft den Frauen der Residenz aus der Ferne zu, diesen seligen Genuß ihr nicht zu stören v. 3. 4: *Seine Linke ist unter meinem Haupte und seine Rechte herzet mich. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems: was wollt ihr aufwecken und was aufstören die Liebe, bis daß es ihr gefällt!* Statt תַּחַת לְ unterhalb heißt es hier, wie gewöhnlich, תַּחַת (vgl. 5b). Statt ואם · · אם in der Beschwörung steht hier gleichbedeutendes ומה · · מה; das fragende מה, welches im arab. ما Negation geworden, zeigt sich hier wie Iob 31, 1 auf dem Wege zu diesem Bedeutungswandel. Das *per capreas vel per cervas agri* bleibt hinweg, viell. deshalb weil die Naturseite der Liebe hier gebrochen ist und der ἔρως zur ἀγάπη aufstrebt. Die Töchter Jerusalems sollen diese weihevolle Liebesfeier nicht durchbrechen, sondern sie ihrer Selbstabbrechung überlassen.

Sechster Akt.

Die Befestigung des Liebesbundes in Sulamiths Heimat.

VIII, 5 ff.

Des sechsten Aktes erste Scene VIII, 5—7.

Der sehnliche Wunsch Sulamiths geht in Erfüllung. Arm in Arm kommt sie mit Salomo daher und betritt mit ihm den heimischen Boden. Sunem (Sulem) am westlichen Ende des kleinen Hermon *('Gebel ed-Duhî)* lag etwas über 1½ St.[1] nördlich von Jizre'êl *(Zeraʿîn)*, welches gleichfalls am Fuße eines Berges lag, näml. auf einem nordwestlichen Ausläufer des Gilboa. Zwischen beiden mündet das Thal Jizre'êl in die herrliche „große Ebene", welche 2 Chr. 35, 22. Sach. 12, 11 בקעת מְגִדּוֹ und jetzt *Merǵ ibn ʿÂmir* heißt — eine großartige Fläche, welche zur Frühlingszeit von den südgaliläischen Bergen aus „wie ein von sanften Ufern umrahmter grünfarbiger See" erscheint. Man wird sich vorzustellen haben, daß das Liebespaar von der Stadt Jizre'êl aus, deren Höhepunkte eine weite anmutige Rundsicht gewähren, zu Fuße das עֵמֶק יזרעאל durchwandert, ein schönes wolbewässertes fruchtbares Thal, welches hier als unbebautes Weideland מדבר heißt. Ihr Ziel ist das in grünem Thalgrund liegende Dörfchen, von welchem aus sich in raschem Ansteigen die düsteren Wände des kleinen Hermon erheben. Hier im Thale befinden sich die Landsleute der vorerst aus der Ferne noch Unkenntlichen, denen der D. die Frage in den Mund gibt 5a: *Wer ist diese heraufkommend aus der Wüste, sich lehnend auf ihren Geliebten?* Mit einer ähnlichen Frage begann 3, 6 der dritte

1) So viel Zeit brauchte Furrer, s. den Art. Jisreel in Schenkels BL.

Akt wie hier der sechste; jener schloß die Bilder des werdenden, dieser die Bilder des zum Abschluß gelangten Liebesverhältnisses. Für מן המדבר hat LXX *λελευκανθισμένη* in Weiß gekleidet, der Uebers. hat aus den unleserlichen Consonanten seiner Handschrift מִתְחַוֶּרֶת herausgeklaubt. Dagegen übers. er מתרפקת richtig *ἐπιστηριζομένη* (Symm. *ἐπερειδομένη*, Venet. *κεκμηκυῖα ἐπί* müde sich stützend auf . .), wogegen Hier. מתרפקת mit unpassendem *deliciis affluens* übers., indem er es mit מִתְפַּנֶּקֶת verwechselt. Aber das dem Hebr. mit dem Arab. und Aethiop. gemeinsame הִתְרַפֵּק bed. sich aufstützen, v. רָפַק *sublevare* (franz. *soulager*), arab. *rafaḳa, rafuḳa* behülflich, fördersam, willfährig s., VIII. *irtafaḳa* sich auf den Ellbogen oder (mit dem Ellbogen) auf ein Pfühl aufstützen (vgl. *rafîk* Reisegefährte, *rufḳa* Reisegesellschaft, von dem Grundbegriff wechselseitiger Unterstützung oder Hülfleistung), äth. *rafaḳa* zum Essen lagern *ἀνακλίνεσθαι* (vgl. Joh. 13, 23). Daß Sulamith sich auf ihren Geliebten stützt, geschieht nicht blos wegen Ermüdung in der Absicht, ihre Schwäche aus seiner Fülle von Kraft zu ergänzen, sondern auch im Drange der Liebe, welche so dem seligen und stolzen und über alle Furcht erhobenen Gefühle ihres Besitzes unwillkürlichen Ausdruck gibt. Der Weg führt das Liebespaar vor dem Apfelbaum nahe dem elterlichen Hause Sulamiths vorüber, welcher der Zeuge des Anfangs ihrer Liebe gewesen 5b: *Unter dem Apfelbaum erregt' ich deine Liebe, dort hat dich gekreißet deine Mutter, dort gekreißet die dich geboren.* Die Worte תַּחַת הַתַּפּוּחַ עוֹרַרְתִּיךָ ließen sich als Worte Sulamiths zu Salomo begreifen: hier unter diesem Apfelbaum (der in poetischer Rede immer bedeutsame Artikel deutet darauf hin), wo Salomo mit ihr zusammentraf, hat sie ihm die erste Liebe abgewonnen; denn daß sie ihn, den unter dem Apfelbaum Schlafenden, geweckt, können die Worte nicht sagen wollen, da עוֹרֵר nirgends die hier von Hitz. angenommene Bed. von הֵקִיץ und הֵעִיר hat, sondern nur ‚regen, aufregen, erregen' und nur wo von Schlaf oder schlafähnlichem Zustande die Rede ist ‚aus dem Schlafe aufrütteln, aufstören' (s. zu 2, 7) bed. Aber von שָׁמָּה an kann unmöglich Sulamith reden, selbst nicht im Sinne der Schäferhypothese; denn die Wanderung des Liebespaars geht ja nicht nach dem Stammhause des Geliebten, sondern der Geliebten. Man muß also die Textpunktation (s. über diese den textkritischen Anhang) hier durchgreifend ändern und durchweg weibliche Suffixformen als die urspr. beabsichtigten wiederherstellen: עוֹרַרְתִּיךָ, חִבְּלָתֶךָ אִמֵּךְ und יְלָדָתֶךָ (vgl. שׁוֹבֲבָתֶךָ Jes. 47, 10), worin wir den Syrer zum Vorgänger haben. Selbst die Allegorese kann sich mit den Worten so wie sie als Worte Sulamiths an Salomo lauten nur mühsam abfinden. Wäre התפוח Emblem des Oelbergs, welcher, wunderbar gespalten, die Todten Israels wiedergibt (Trg.), oder Emblem des Sinai (Raschi), so eignen sich beidemal die Worte eher zu Worten an Sulamith, als Sulamiths selber. AE legt sie sich als Worte Sulamiths an Salomo zurecht, indem er an Gebete denkt welche wie goldene Aepfel in silbernen Schalen, Hahn indem er unter dem Apfelbaum Canaan versteht, wo ihn sein Volk mit Schmerzen sich zum

Könige geboren, Hgst. indem er sich zu der fernliegenden Gleichung versteigt: „Die Mutter des himmlischen Salomo ist zugleich die Mutter Sulamiths.“ Hoelemann erinnert an Sur. XIX, 32 f. wonach ʿIsa Sohn Marjams unter einer Palme geboren worden ist, aber Antwort was denn nun hier der Apfelbaum als Geburtsstätte Salomo's solle vermag er nicht zu geben. Wäre wirklich allegorisch auszulegen, so empföhle es sich eher, unter dem Apfelbaum den Erkenntnisbaum des Paradieses zu verstehen, woran Aq. welchem Hier. folgt mit seinem ἐκεῖ διεφθάρη zu denken scheint und worauf neuerdings Godet verfallen ist[1]; dort hat Sulamith d. i. die arme Menschheit die barmherzige Liebe des himmlischen Salomo erregt, welcher ihr da als Unterpfand dieser Liebe das Protevangelium entgegengebracht hat, und in der Nähe dieses Apfelbaums d. i. auf dem Grund und Boden der gefallenen, aber erlöst zu werden bestimmten Menschheit hat Sulamiths Mutter d. i. die vorchristliche alttestamentliche Gemeinde den Erlöser aus sich heraus geboren, welcher Sulamith in Liebe aus der Tiefe zu königlichen Ehren emporrückt. Aber das Lied der Lieder stellt uns nirgends die allzuschwere Aufgabe, ihm mittelst Allegorese solche fern liegende Gedanken abzuzwingen. Verwandelt man die männlichen Suff. in weibliche, so erhalten wir ein der Situation vollkommen entsprechendes Wechselgespräch. Salomo erinnert Sulamith bei jenem denkwürdigen Apfelbaum an die Zeit, wo er das Feuer erster Liebe in ihr anfachte; עוֹרֵר bed. anderwärts Thatkraft (Ps. 80, 3) oder Leidenschaft (Spr. 10, 12) in regsame Bewegung setzen; mit dem Acc. der Person verbunden bed. es Sach. 9, 13 in kriegerische Stimmung und Erhebung, hier in die wonnige Unruhe bislang nicht gefühlter Liebe versetzen. Wie mannigfacher Bez. auf entgegengesetzte Affekte das Reflexiv התעורר fähig ist, zeigt Iob 17, 8. 31, 29 — warum nicht also auch עוֹרֵר? — Mit שָׁמָּה setzt sich Salomo's Rede fort, aber nicht so daß dies gleichfalls auf den Apfelbaum ginge. Denn Sulamith ist kein Beduinenkind, welches ebensowol unter einem Apfelbaum geboren sein könnte, wie etwa unter den Beduinen ein zufällig am Trinkort *(menhil)*, auf der Wanderung *(rahîl)*, bei Thau *(ṭall)* oder Schnee *(thelg)* geborenes Mädchen *Munêhil, Ruḥêla, Ṭalla* oder *Thelga* genannt wird.[2] Die Geburtsstätte ihrer Liebe ist nicht auch die Geburtsstätte ihres Lebens. Wie תַּחְפּוּחַ auf den Apfelbaum deutet, an dem ihr Weg vorüberführt, so deutet שמה auf ihres Weges Ziel, das nahebei gelegene elterliche Wohnhaus (Hitz). LXX (Venet.) übers. treffend: ἐκεῖ ὠδίνησέ σε ὁ μήτηρ σου, denn während das arab. حَبِلَ *concipere* bed. und dessen *Pi.* حَبَّلَ das gew. Wort für *gravidam facere* ist, scheint חִבֵּל an u. St. wirklich ein

1) Andere z. B. Bruno von Asti (gest. 1123) und die von Herzog in der Zeitschr. für hist. Theol 1861 herausgegebene waldensische Auslegung: *malum* = *crux dominica*. Th. Harms (1870) zieht 2, 3 herzu und bem.: Die Kirche gebiert ihre Kinder unter dem Apfelbaum Christus. In solche dem Wortlaut trotzbietende Unmöglichkeit verirrt sich die Allegorese.

2) s. Wetzstein, Inschriften (1864) S. 336.

denom. *Pi.* in der Bed. ‚unter Wehen (חֲבְלֵי הַיּוֹלֵדָה) hervorbringen' zu sein.[1] Die LXX übers. weiter: *ἐκεῖ ὠδίνησέ σε ἡ τεκοῦσά σε*, wobei σε eingeflickt und wie auch von Syr. Hier. Venet. mit Verwischung des Finitums יְלָדַתְךָ (יְלָדָתְךָ) so übersetzt ist, als ob יְלָדַתְךָ zu lesen wäre. Aber absichtlich wird nicht blos der Name der Mutter gewechselt, sondern von dem Kreißen *eniti* zu der vollendeten Thatsache der Geburt fortgeschritten.

Auf diese Erinnerung an den Anfang ihres Liebesverhältnisses, welche durch den Hinweis auf das Elternhaus und die Mutter noch eine besondere Weihe empfängt, antwortet ihm Sulamith mit der Bitte, ihr diese Liebe zu bewaren v. 6. 7: *Setze mich wie einen Siegelring auf dein Herz, wie einen Siegelring auf deinen Arm! Denn gewaltsam wie der Tod ist die Liebe, unerweichbar wie die Hölle ihr Eifern, ihre Flammen sind Feuerflammen, eine Lohe Jahs. Mächtige Wasser sind unvermögend, solche Liebe zu dämpfen, und Ströme können sie nicht überfluten. Wenn ein Mann hingeben wollte alle Habe seines Hauses um die Liebe — man würde ihn nur höhnen.* Der Siegelring, welcher חוֹתָם (v. חָתַם eindrücken) heißt, wurde entw. an einer Schnur auf der Brust Gen. 38, 18 oder auch, wie der welcher טַבַּעַת (v. טָבַע einsenken) heißt, עַל־יָד getragen Jer. 22, 24 vgl. Gen. 41, 42. Est. 3, 12., nicht aber עַל־זְרוֹעַ wie eine Armkette 2 S. 1, 10., und da es zwar gestattet ist, Hand für Finger, nicht aber Arm für Hand zu sagen, so darf man עַל־זְרוֹעֶךָ nicht in das Siegelringbild selbst hereinziehen, als ob Sulamith sagte, wie der D. sie auch sagen lassen könnte: Mache mich gleich einem Siegelring (כְּחוֹתָם) auf deiner Brust, mache mich gleich einem Siegelring עַל־יָדֶךָ oder עַל־יַד יְמִינֶךָ. Die Worte שִׂימֵנִי עַל־לִבֶּךָ und עַל־זְרוֹעֶךָ (שִׂימֵנִי) müssen also auch mit Absehn von כְּחוֹתָם für sich bestehende Gedanken ausdrücken, obwol שִׂימֵנִי statt קָחֵנִי schon in Hinblick auf den Vergleich gewählt ist (s. Hagg. 2, 23).[2] So mit Recht Hitz., der darin die Ged. ausgedrückt findet: „Drücke du mich fest an

---

1) Das arab. حَبِلَت sie hat empfangen und ist infolge dessen schwanger fällt in letzterer Bed. mit حَمِلَت sie trägt d. h. ist schwangeren Leibes zus., ohne aber damit, wie Hitz. meint, stammverwandt zu sein. Denn حمل bed. tragen, حبل dagegen: erfassen und in sich aufnehmen (wov. auch der Strick, trop. das Liebesband *liaison* als Einfangendes und Umfangendes den Namen חֶבֶל حَبْل hat) und wird ganz so wie lat. *concipere* und *suscipere* nicht allein in geschlechtlichem Sinn, sondern auch in ethischem: Zorn fassen, Kummer in sich aufnehmen und hegen gebraucht. Von diesem حبل *concipere* aus erklärt sich das dem hebr. בן entsprechende assyrische *habal*. Angenommen, daß auch das Hebräische ein mit حبل gleichbed. חבל besaß, könnte חֹבֵל *concipiendo generare* bed., aber der vorliegende hebr. Sprachschatz führt auf *eniti*.

2) Von der Abschrift der Thora, welche des Königs Vademecum sein soll, wird *Sanhedrin* 21^b gesagt: עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרוע, aber auch da ist das Amulet nicht als an den Finger gesteckt, sondern als um den Arm gewunden gedacht.

deine Brust, schließe mich eng in deine Arme.“ Aber auf Umschließung geht, da nicht von einem Verhältnisse von Person und Sache, sondern Person und Person die Rede ist, die erste Bitte, nicht aber die zweite, welche nicht עַל־זְרוֹעֶךָ (שִׂימֵנִי), sondern עַל־זְרוֹעֲךָ lautet. Der Siegelring kommt als ein Kleinod in Betracht, von dem man sich nicht trennt, und die erste Bitte geht dahin, daß er sie so unveräußerlich wie einen Siegelring (der Art. ist der gattungsbegriffliche) auf seinem Herzen tragen (Ex. 28, 29), der Sinn der zweiten daß er sie so unzertrennlich wie einen Siegelring an seinen Arm nehmen möge (vgl. Hos. 11, 3: „ich habe Ephraim gegängelt, ihn erfassend an seinen Armen“), so daß sie ihm stets am Herzen liegt und ihn stets zur Seite hat (vgl. Ps. 110, 5) — sie wünscht ihm sowol in Liebesgesinnung als in Gemeinsamkeit des Lebensgangs unablösbar vereinigt und verbunden zu sein. Die auf כִּי folgende Begründung der Doppelbitte abstrahirt von dem einzelnen Fall, erhebt sich zur Allgemeinheit der Erfahrungsthatsache, die sich darin besondert, und singt das Lob der Liebe; denn die so ihr שִׂימֵנִי Begründende sagt nicht אֲהַבְתִּי und nicht אֲהַבְתָּךְ, sondern אַהֲבָה (wie sogar auch in der Anrede 7, 7): sie meint ungetheilte ungeheuchelte ganze und nicht vorübergehende, sondern beständige, also wahre und wirkliche Liebe, solche die das wahrhaft ist was das Wort besagt, die den Begriff erschöpft, die der Idee entspricht. Das mit אהבה parallele קִנְאָה ist der Eifer der in ihrem Besitz und Eigentumsrecht sich behauptenden Liebe, die Reaction der Liebe gegen jede Schmälerung ihres Besitzes, gegen jeden Vorenthalt ihrer Erwiderung, die „Selbstvindication der zürnenden Liebe.“[1] Die Liebe ist eine Leidenschaft d. i. ein des Menschen mächtiger dauernder Affekt, wie in der קנאה zu Tage tritt. *Zelus,* definirt Dav. Chyträus, *est affectus mixtus ex amore et ira, cum videlicet amans aliquid irascitur illi, a quo laeditur res amata,* weshalb hier auf אהבה und קנאה die Eigenschaftswörter עַזָּה und קָשָׁה ebenso vertheilt sind wie Gen. 49, 7 auf אַפּ und עֶבְרָה. Weit sonderbarer ist es, daß die Energie der Liebe, welche, so zu sagen, das Leben des Lebens ist, mit der Energie des Todes und Hades verglichen wird; mit mindestens gleichem Rechte durfte מָוֶת und שְׁאוֹל gesagt werden, denn die Liebe trotzt beiden, überdauert beide, triumphirt über beide (Röm. 8, 38 f. 1 Cor. 15, 54 f.). Der Text lautet aber nicht auf Ueberbietung, sondern auf Gleichheit, nicht darauf daß Liebe und Eifer es dem Tode und Hades zuvorthun, sondern daß sie es ihm gleich thun. Der Vergleichpunkt ist beidemal den Prädicaten zu entnehmen. עַז gewaltig heißt wer angegriffen nicht zu bewältigen (Num. 13, 28) und wenn er angreift nicht abzuwehren ist (Richt. 14, 18). Der Tod ist selbstverständlich als Angreifer gedacht (Jer. 9, 20), dem nichts Stand halten, nichts sich entwinden kann, dessen Herrscherstabe schließlich Alles verfällt (s. Ps. 49). Die Liebe gleicht ihm darin, daß auch sie den Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt erfaßt (Böttch.: „Wen der Tod überfällt, der muß sterben,

1) s. meine Prolegomena zu Weber, Vom Zorne Gottes (1862) S. XXXV ss.

wen die Liebe, der muß lieben") und, wenn sie ihn einmal erfaßt hat, nicht eher ruht, bis sie ihn ganz in ihre Gewalt bekommen: sie ertödtet ihn gleichsam für alles Andere was nicht Gegenstand seiner Liebe ist. קָשָׁה hart (*opp.* רָךְ 2 S. 3, 39) *σκληρός* heißt der auf den sich kein Eindruck machen, der sich nicht erweichen läßt (Jes. 48, 4. 19, 4) oder auch wen hartes Geschick innerlich starr und stumpf gemacht hat (1 S. 1, 15). Hier ist der Vergleichpunkt die Unerweichbarkeit, denn שְׁאוֹל, mit שׁאל fordern zusammengedacht (s. zu Jes. 5, 14), ist die gottgeordnete Fluchmacht, welche unerbittlich alles Oberirdische einfordert und, wenn sie es einmal verschlungen, festhält. Ebenso nimmt die Eifersucht der Liebe den geliebten Gegenstand ganz und gar nicht allein in Beschlag, sondern auch in Verwarsam: sie hält ihren Besitz unentreißbar fest (Weish. 2, 1) und entbrennt schonungslos und unerbittlich gegen jeden, der sie in ihrem Besitze beeinträchtigt (Spr. 6, 34 f.). Hat nun aber Sulamith, indem sie mit שׂימני וגו׳ sich an Herz und Arm Salomo's gekettet zu sein wünscht, in dem Begründungssatze die Liebe im Auge, mit der sie liebt, oder die Liebe, mit der sie geliebt wird? Gewiß nicht die eine mit Ausschluß der andern, aber ebenso gewiß zunächst die Liebe von der sie wünscht und glaubt, daß sie ihren Geliebten erfülle. Wenn es sich aber so verhält, so gibt sie sich mit כי עזה כמות אהבה dermaßen dieser Liebe anheim, daß sie nur ihr zu leben und für alles Andere wie ertödtet sein zu wollen bekennt, und mit קשה כשאול קנאה dermaßen, daß sie sich für den Fall irgendwelcher Anwandlung von Untreue der Eiferglut dieser Liebe unterstellt, indem sie drein willigt, ganz und gar von ihr absorbirt zu werden. An קִנְאָה, welches von dem Grundbegriff rothen Glühens ausgeht, schließt sich die weitere Beschreibung dieser Liebe an, deren Schutz- und Trutzmacht sie sich anheim gibt: רִשְׁפֶּיהָ רִשְׁפֵּי אֵשׁ ihr Sprühen ist Feuer-Sprühen. Das V. רשׁם bed. im Syr. und Arab. schleichen, kurze Schritte machen, im Hebr. und Chald. sprühen, flammen, was im Samar. auf Ungestüm übertragen wird. Symm. übers. nach dem Samaritanischen (was Hitz. billigt): *αἱ ὁρμαὶ αὐτοῦ ὁρμαὶ πύρινοι*; Venet. nach Kimchi *ἄνθρακες*, indem er רֶשֶׁף mit dem wahrsch. unverwandten רְצָפָה verwechselt; die Andern geben es alle mit Wörtern wieder, welche feurige Lichterscheinungen bed. רִשְׁפֵי (so hier nach der Masora, wogegen Ps. 76, 4 רִשְׁפֵּי) sind Effulgurationen; das Präd. sagt, daß es solche von nicht blos leuchtender, sondern feuriger Natur sind, welche wie sie von Feuer ausgehen so auch Feuer erzeugen, indem sie zünden und entflammen.[1] Die Liebe gleicht in ihren Aufleuchtungen oder besser: Aufblitzungen feurigen Blitzstrahlen: sie ist mit Einem Worte שַׁלְהֶבֶתְיָהּ. So in Einem Worte mit ה *raphatum* ist nach der Masora zu schreiben (s. den textkritischen

1) Die phöniz. Inschriften *Citens.* XXXVII. XXXVIII weisen einen Gottesnamen רשפי חץ oder schlechtweg רשף auf, welcher dem *Ζεὺς Κεραύνιος* auf Inschriften von Larnax (auf Cypern) zu entsprechen scheint, s. Vogué, *Mélanges archéologiques* p. 19. רשפי sind also nicht die Pfeile selbst (Grätz), sondern diese als gleichsam Blitze des Bogens Ps. 76, 4.

Anhang), aber auch bei dieser Schreibung ist יה der Gottesname und mehr als eine bedeutungslose superlativische Verstärkung des Begriffs. Wie לֶהָבָה vom *Kal* לָהַב flammen (√לב lecken, wie לָהַט √לט schlingen), so ist שַׁלְהֶבֶת vom *Schafel* שִׁלְהֵב in Flammen setzen gebildet; dieser Activstamm ist bes. im Aram. häufig und hat im Assyr. das *Afel* fast ganz verdrängt (s. Schrader in DMZ XXVI, 275). שלהבת verhält sich also urspr. zu להבה wie Anflammung *inflammatio* zu Flamme; יה als *gen. subjecti* zu fassen legt sich dadurch um so näher. Die Liebe rechter Art ist eine Flamme, nicht eine von Menschen (Iob 20, 26), sondern von Gott entzündete und angefachte — die gottgewirkte freie Neigung zweier Seelen zu einander und ebendeshalb, wie nun 7^a 7^b weiter gesagt wird, ein allen Widerwärtigkeiten und Anläufen Stand haltendes und ein rein persönliches, durch nichts Dingliches bedingtes Verhältnis. Sie ist eine Feuerflamme, welche mächtige Wasser (רַבִּים große und viele wie z. B. Hab. 3, 15 vgl. צִיִּים wilde Jes. 43, 16) nicht zu löschen vermögen, und Ströme können sie nicht überfluten (dies bed. שׁטף z. B. Ps. 69, 3. 124, 4) oder wegschwemmen (so z. B. Iob 14, 19. Jes. 28, 17); Hitz. besteht auf letzterer Bed., aber das Bild vom Feuer legt die andere nahe: Keine Häufung widriger Geschicke vermag wahre Liebe zu dämpfen, wie Wassermenge elementarisches Feuer löscht; keine Macht der Erde kann sie durch die Uebermacht ihres Anpralls unterdrücken, wie Ströme alles worüber sie hinweggehen in ihren Fluten ersäufen — die Lohe Jahs ist unaustilgbar. Und diese Liebe läßt sich auch nicht erkaufen: man würde ein solches Beginnen als ein thörichtes und vergebliches höhnen. Der Ausdruck ist wie Spr. 6, 30 f. vgl. Num. 22, 18. 1 Cor. 13, 3. Ueber הוֹן (v. הין هان *levem esse*) Gemächlichkeit und das wobei sich gemächlich leben läßt s. zu Spr. 1, 13. Nach der Schäferhypothese kommt hier die eig. Pointe der zwischen Salomo und Sulamith sich begebenden Geschichte zum Ausdruck: sie trotzt den Anerbietungen Salomo's, ihre Liebe ist nicht käuflich und gehört bereits einem Andern. Aber von Anerbietungen lesen wir nichts außer 1, 11., wo sofort im folgenden v. 12 offenbar wird, daß Sulamith wirklich in Liebe entbrannt ist. Auch Hitz. bem. zu 1, 12: „Wenn die Sprecherin sagt, das Duften ihren Nardenöls sei an die Anwesenheit des Königs geknüpft, so heißt das: nur dann rieche sie Nardenduft d. h. nur seine Gegenwart erwecke in ihrem Herzen angenehme Empfindungen oder süße Gefühle." Offenbar sagt Sulamith so, welche auch 6, 12 die Freiwilligkeit ihres Verhältnisses zu Salomo betont, Hitz. aber fügt hinzu: „Offenbar sind die Worte 1, 12 von einer Hofdame gesprochen." Aber das Hohelied kennt nur einen Chorus von Töchtern Jerusalems — jene Hofdame ist nichts als ein Fantasiegebilde, durch welches Hitzigs Spitzsinn der von seinem Scharfsinn erkannten Baufälligkeit der Schäferhypothese abzuhelfen sucht. So wie wir das Hohelied verstehen, findet v. 7 ebenso vorwiegende Anwendung auf die Liebe, womit Sulamith liebt, als 6^b auf die Liebe, womit sie geliebt wird. Nichts in aller Welt wird sie scheiden können von der Liebe

des Königs — es ist Liebe zu seiner Person, nicht hervorgerufen durch Lüsternheit nach dem Reichtum, über den er verfügt, nicht ihr abgewonnen durch die Herrlichkeit der Stellung, die ihr winkte, sondern frei entgegengebrachte Liebe, mit der sie frei entgegengekommene Liebe erwidert. Der D. läßt hier Sulamith selber die in ihr verkörperte Idee der Liebe aussprechen. Jener Apfelbaum, wo er die erste Liebe in ihr weckte, wird Zeuge der Erneuerung des Liebesbundes Beider, und es ist bedeutsam, daß nur hier, eben gerade hier, wo die Idee des Ganzen noch voller und reicher als 7, 7 zu Worte kommt, Gott bei Namen genannt wird, und zwar bei seinem heilsgeschichtlichen Namen. Hitz. Ew. Olsh. Böttch. erweitern dieses Schlußwort des rhythmischen Gleichmaßes halber zu שַׁלְהֶבֶתְיָהּ, aber ähnlicher Schlußfall findet sich Ps. 24, 6. 48, 3 u. ö.

„Ich wollte beinah — sagt Herder in seinem Lied der Lieder 1778 — das Buch schlösse mit diesem göttlichen Siegel. Es ist auch so gut als geschlossen, denn was folgt scheint mir nur ein beigefügter Nachhall." Daniel Sanders (1845) schließt es wirklich mit v. 7, versetzt v. 12 hinter 1, 6 und scheidet mit Rebenstein v. 8—11. 13—14 als nicht ursprünglich aus. Die Anthologisten, wie Döpke und Magnus, die mit dem Hohenliede verfahren wie die Fragmentisten mit dem Pentateuch, finden hier ihren buntscheckigen Wirrwarr bestätigt. Auch Umbreit 1820, obwol übrigens das Hohelied als gegliedertes Ganzes erkennend, erklärt 8, 8—12. 13—14 für ein nicht zum Organismus selbst gehöriges Beiwerk. Hoelemann aber in seiner Krone des Hohenliedes 1856 (so nennt er den „Schlußakt" 8, 5—14) glaubt nicht allein v. 6—7., sondern auch weiter v. 8—12 das Wesen wahrer Liebe, was es um sie sei und wie sie gewonnen werde, dargestellt zu finden und hört dann 8, 13 f. das Lied in reinem Idyllenton vollends ausklingen. Wir sehen in v. 8 ff. die Fortführung der dichterisch idealisirten und in dramatischen Bildern vorgeführten Liebesgeschichte. Innere Nothwendigkeit eignet dieser Fortführung nicht, sie gestaltet sich eben nach Geschehenem und obwol in aller Geschichte sich göttliche Vernunft und sittliche Ideen verwirklichen, so besteht doch der Stoff, mittelst dessen dies geschieht, aus zufälligen Umständen und in Wechselwirkung damit tretenden freien Handlungen. Aber v. 8 ff. ist wirkliche Fortführung bis zu abrundendem Schlusse, nicht blos ein Anhang, der auch fehlen könnte, ohne daß man etwas vermißte. Denn nachdem uns der D. das Liebespaar vorgeführt hat, wie sie Arm in Arm das grüne Weideland zwischen Jizreel und Sunem durchwandern und bis in die an den Anfang ihres Liebesverhältnisses erinnernde Umgebung des elterlichen Hauses gelangt sind: kann er sie da nicht Kehrum machen lassen, er muß uns auch noch einen Blick in dasjenige gewähren was bei ihrem Besuche dort vorgegangen, er ist nach jener ersten Scene des Schlußaktes noch eine zweite schuldig, auf welche die erste abzielt.

Des sechsten Aktes zweite Scene VIII, 8—14.

Der Schauplatz dieser 2. Scene ist das Stammhaus Sulamiths. Es ist sie selber, welche wir sagen hören v. 8: *Wir haben eine Schwester, eine kleine und hat noch keine Brüste — was sollen wir thun mit unserer Schwester in der Zeit, wo man um sie frei'n wird?* Zwischen v. 8 und 7 ist eine Lücke: auf das Bild der Wandernden folgt das Bild der Besuchenden. Aber wer redet hier? Der Scenenwechsel läßt beides zu: daß Sulamith die eine Scene schließt und die andere anhebt wie z. B. in Akt 1, oder auch daß zugleich mit dem Scenenwechsel Personenwechsel eintritt wie z, B. in Akt 3. Redet aber Sulamith, so befaßt ihre Rede keinesfalls alles von v. 8 bis v. 10. Da sie zweifellos auch v. 11 f. redet, so bestände dieses ganze zweite Bild aus Rede Sulamiths wie das zweite des 2. Akts 3, 1—5. Aber dort gibt sich die Rede Sulamiths von vornherein als Erzählung eines Erlebnisses und die in sich selber dramatisch gestaltete Erzählung wird durchweg von dem Ich der Sprecherin getragen; hier aber würde sie, wie z. B. Ew. Hlgst. Böttch. erklären, mit einem auf sie selber bezüglichen Dialoge der Brüder beginnen, einem vormals stattgefundenen — jene kleine Schwester, bem. Ew. zu v. 10, steht jetzt großgeworden hier, sie hat sich früh jenes strenge Wort gemerkt und kann nun jubelnd vor jedermann mit fortgesetzter Blumensprache ausrufen, sie sei eine Mauer u. s. w. Aber daß ein Monolog mit einem durch nichts eingeführten Dialoge beginne, ist ein Ding der Unmöglichkeit: das in diesem Falle erforderliche לְפָנִים אָמְרוּ בְנֵי־אִמִּי hätte der D. nicht den Lesern oder Hörern zu ergänzen überlassen dürfen. Wir lesen zwar auch 3, 2. 5, 3 durch nichts eingeführte ehemalige Rede, aber es ist Rede der Erzählenden selber. Also wird mit v. 8 ein gegenwärtig vor sich gehendes Wechselgespräch beginnen. Daß in diesem Wechselgespräche v. 8 den Brüdern gehört, leuchtet ein: dieses derbe Entweder oder paßt nicht in Sulamiths Mund, es sind die Brüder, welche nach Hoelemanns richtiger Bem. hier ganz so reden, wie es zufolge 1, 6 von ihnen zu erwarten ist. Aber gehört ihnen auch v. 8? Es mögen ihrer zwei sein, sagt Hitz., und der eine mag mit v. 9 auf die Frage des andern v. 8 erwidern, mit den Worten des v. 10 tritt Sulamith, welche ihr Gespräch noch gehört hat, plötzlich vor sie hin. Aber leichter vermittelt sich der Uebergang von der ersten Scene zur zweiten, wenn Sulamith die Frage v. 8 zu bedenken gibt. Die Fragen Hitzigs: „Hat sie wegen ihrer Schwester mit zu bestimmen? und hat sie eben erst angelangt nichts Eiligeres zu thun?“ widerlegen dies nicht. Denn 1) die dramatischen Bilder des Hohenliedes folgen einander chronologisch, aber nicht ohne Lücken, und der D. mutet uns ganz und gar nicht zu, v. 8 für Sulamiths erste Worte nach Eintritt in das Elternhaus zu halten; 2) aber ziemt es gerade Sulamith, der nun selbständig gewordenen und so hoch gestellten, diese Frage liebender Fürsorge aufzuwerfen. Uebrigens ist damit, daß mit v. 8 die Darstellung eines gegenwärtigen

Vorgangs anhebt, auch schon entschieden, daß die Schwester, um die es sich handelt, nicht Sulamith selbst ist. Wäre es Sulamith selbst, so würden die Reden v. 8. 9 auf Vormaliges zurückblicken, was wie wir gezeigt haben unmöglich. Oder fordert etwa 6, 9 Sulamith ohne Schwester zu denken? Gewiß nicht, denn so verstanden wäre es zwecklos: das אַחַת dort soll nicht einfach zählen, sondern steht wie Spr. 4, 3 emphatisch (Hitz.); sie heißt in Salomo's Mund die Einzige ihrer Mutter in dem Sinne, daß diese nicht weiter ihres Gleichen habe und kenne. Also: Sulamith redet und die Schwester, welche in Rede steht, ist nicht sie selber. Die Worte: „Wir haben eine Schwester . .", in Familie gesprochen, haben, mag man sie Sulamith in den Mund geben oder nicht, etwas Befremdendes, denn ein Familienglied braucht dem andern dies doch nicht erst zu sagen. Man erwartet: Betreffs unserer Schwester, die zur Zeit noch klein und unreif ist, entsteht die Frage, was wenn sie herangewachsen sein wird zu thun sei, ihre Unschuld zu hüten. So wird die Rede gelautet haben, der D. aber legt sie in kleine ebenmäßige Sätze auseinander, denn die Poesie stilisirt anders als die Prosa der Wirklichkeit. Hoelem. hat darauf aufmerksam gemacht, daß nicht zu übers. ist: Wir haben eine kleine Schwester, was die Wortstellung אָחוֹת קְטַנָּה לָנוּ voraussetzen würde Gen. 44, 20 vgl. 2 S. 4, 4. 12, 2 f. Jes. 26, 1. 33, 21. קטנה gehört mit אחות nicht unmittelbar zus., sondern folgt ihm als Apposition und diese appositionelle Beschreibung legt den Grund zu der Frage: jetzt zwar können wir noch außer Sorge sein, aber wenn sie herangewachsen sein und umworben werden wird, was dann? קטנה geht auf das Alter wie 2 K. 5, 2 vgl. Gen. 44, 20. Die Beschreibung des Kindes mit וְשָׁדַיִם אֵין לָהּ hat weder an sich noch insbes. für orientalisches Gefühl etwas Indecentes (vgl. *mammae sororiarunt* Ez. 16, 7). Das auf מַה־נַּעֲשֶׂה folg. ל ist hier nicht so reiner *dat. commodi* wie z. B. Jes. 64, 3 (für jem. handeln), sondern indifferenter Dativ (was sollen wir ihr thun), aber מה ist dem Zus. nach wie Gen. 27, 37. 1 S. 10, 2. Jes. 5, 4 s. v. a.: was ihr zum Besten Gereichendes. Statt בְּיוֹם lag בְּיוֹם syntaktisch näher (vgl. Ex. 6, 28), der Art. in בַּיּוֹם ist wie Koh. 12, 3 hinzeigend gemeint: jenes Tages, wo um sie angesprochen werden wird d. h. wo sie die Aufmerksamkeit Heiratslustiger erregt. בְּ nach דִּבֶּר kann mancherlei Bed. haben (s. zu Ps. 87, 3), im Sinne des Werbens um ein Weib 1 S. 25, 39 modificirt sich so die allgem. Bed. des Betreffs 1 S. 19, 3. Auf die Frage Sulamiths, was zur Sicherstellung der Zukunft des Schwesterchens zu geschehen haben wird, wenn nun die Zeit ihrer Umwerbung kommt, ergreifen die Brüder das Wort und antworten v. 9: *Wenn sie eine Mauer, so bauen wir darauf eine Zinne von Silber, und wenn sie eine Thüre, so wollen wir sie umsperren mit einer Bohle von Cedernholz.* Die Brüder sind die nächstberufenen Vormünder und Sachwalter der Schwester, bes. in Heiratsangelegenheiten und haben da selbst vor dem Vater und der Mutter den Vorgang Gen. 24, 50. 55. 34, 6—8. Sie setzen zwei Fälle die im Gegens. zu einander stehen und geben ihr Vorhaben in dem einen wie in dem andern Fall kund. Hoelem. erkünstelt statt des anti-

thetischen Parallelismus einen synonymen, indem er behauptet, אם (ואם) ‥ אם bezeichne nirgends Contrast, sondern wie *sive .. sive* wesentliche Indifferenz. Aber Beispiele wie Dt. 18, 3 אם־שור אם־שׂה *sive bovem sive ovem* gehören gar nicht hieher, denn dieses wesentlich gleich setzende correlate אם ‥ אם eröffnet nie die Vordersätze zweier Hauptsätze, sondern steht immer bei Satzbestandtheilen Eines Hauptsatzes. Da wo אם ‥ ואם zwei parallellaufende Bedingungssätze eröffnet, ist der Parallelismus je nach dem Inhalt dieser Sätze entweder synonym Gen. 31, 50. Am. 9, 2—4. Koh. 11, 3 (wo das erste ואם *ac si*, das zweite *sive* bed.), oder antithetisch Num. 16, 29 f. Iob 36, 11 f. Jes. 1, 19 f. Der Gegens. von חוֹמָה (v. חָמָה حمى, neusyr. ܚܡܐ bewaren, schirmen) und דֶּלֶת (v. דָּלַל lose hangen, von der sich in den Angeln hin- und herbewegenden Thüre Spr. 26, 14) springt in die Augen. Eine Mauer steht fest und trotzt wenn sie ihren Zweck erfüllt (was hier, wo sie charakterfester Selbstsucht zum Bilde dient, vorausgesetzt ist) jeglichem Angriff. Eine Thüre dagegen ist beweglich und ist, wenn sie auch vorderhand geschlossen (absichtlich ist nicht פָּתַח, sondern דלת gesagt, s. Gen. 19, 6), doch so beschaffen daß sie geöffnet werden kann. Einer Mauer gleicht ein der Verführung unzugängliches, einer Thür ein der Verführung zugängliches Mädchen. In dem Nachsatze 9^a trifft LXX das Richtige, indem sie טירת ἐπάλξεις, Hier. *propugnacula* übers. Es ist aber nicht nöthig, טִירֹת zu lesen. Das V. טור طور (verw. דור دار) bed. einkreisen, wov. טִירָה das Rundlager (syn. דוּאר *duâr*) Gen. 25, 16 und überh. die Niederlassung Ps. 69, 26, und dann auch aneinanderreihen, wov. טוּר Reihe (vgl. טֹור und כֹּור, welche in der Mannigfaltigkeit ihrer Bedd. mit dem französischen *tour* zusammentreffen) oder auch טִירָה, welches Ez. 46, 23 (s. Keil) die Reihe oder Lage von Mauerwerk, an u. St. eine Reihe von Zinnen (Ew.) oder eine Mauerkrone (Hitz.) d. i. einen Einfassungskranz der Mauer bed. Ist sie eine Mauer d. h. leistet sie allen unsittlichen Zumutungen festen und erfolgreichen Widerstand, so wollen sie diese Mauer mit silberner Zinne schmücken (vgl. Jes. 54, 12: „ich mache aus Rubin deine Mauerzacken") d. h. ihr die hohe Ehre angedeihen lassen, welche ihrer jungfräulichen Reinheit und Festigkeit gebührt; Silber ist das Symbol der Heiligkeit wie Gold das Symbol der Herrlichkeit. In dem Nachsatze 9^b ist צור עַל nicht anders gemeint als wie wenn es in militärischem Sinne von Einschluß mittelst Belagerung gebraucht wird, aber wie Jes. 29, 3 mit dem Objektsacc. dessen was an das Abzusperrende angedrängt wird; צור bed. hier einzwängend anzwängen wie סגר Gen. 2, 21 zuschließend einfügen. לוּחַ אֶרֶז ist eine Bohle oder Planke (vgl. Ez. 27, 5 von den Doppelplanken des Schiffsrippenbaues) von Cedernholz (vgl. Zef. 2, 14 אַרְזָה Cederngetäfel); das Cedernholz kommt hier nicht wegen der schönen Politur, die es annimmt, sondern lediglich seiner Härte und Dauerhaftigkeit wegen in Betracht. Ist sie eine Thüre d. h. der Verführung

zugänglich, so wollen sie diese Thür mit einer Cedernplanke umschließen d. h. sie dergestalt bewachen, daß sie für jeden Verführer und jeder Buhle für sie unnahbar ist. Durch diese sittlich strenge aber treugemeinte Antwort wird Sulamith in ihren eignen Mädchenstand zurückversetzt, wo ihre Brüder auch gegen sie in guter Meinung streng gewesen sind. In diese Zeit zurückblickend darf sie freudig bekennen v. 10: *Ich war eine Mauer und meine Brüste wie Thürme, da bin ich geworden in seinen Augen wie eine die Frieden findet.* In der Prosa der Wirklichkeit würde das lauten: Euer Vorhaben ist gut und weise, wie mein eignes Beispiel zeigt; auch für mich seid ihr so treu besorgt gewesen, und daß ich dieser treuen Sorge durch strenge Selbstbewarung entgegengekommen bin, das ist mir und euch zur Freude das Glück meines Lebens geworden. Daß in diesem Zus. nicht חומה אני, sondern אני חומה zu sagen war, ist klar: sie vergleicht sich mit ihrer Schwester und das Lob, das sie sich gibt, gibt sie sich zu Ehren der Brüder. Der Vergleich der Brüste mit Thürmen ist durch den Vergleich der Person mit einer Mauer herbeigeführt; Kleuker bem. richtig, daß hier nicht Sachen mit Sachen, sondern Verhältnisse mit Verhältnissen verglichen werden: die Brüste waren ihrer Person was der Mauer die Thürme, welche vermöge der Wehrkraft, die sie in sich bergen, den Feind, dessen Aufmerksamkeit sie auf sich ziehen, nie an sich herankommen lassen. Die zwei Nominalsätze *murus et ubera mea instar turrium* haben zwar nicht von vornherein, wie wenn sie in historischem Zus. stehen würden (s. zu Gen. 2, 10), rückblickenden Sinn, gewinnen aber solchen rückwirkungsweise durch das folg. אָז הָיִיתִי, wie Dt. 26,5 durch das folg. historische Tempus, wobei aber zu bemerken, daß der an sich zeitlose Ausdruck, den wir im Deutschen nicht wiedergeben können, nicht in einer die Gegenwart ausschließenden, sondern einschließenden Weise Vergangenes besagt. Eine Mauer war sie und ihre Brüste gleich den Thürmen d. h. alle Verführung prallte an ihr ab und wagte sich nicht an ihre ehrfurchtgebietenden Reize, da (אָז zeitlich, aber zugleich folgernd: darauf und darum wie Ps. 40, 8. Jer. 22, 15 u. ö.) ist sie geworden in seinen (Salomo's) Augen wie eine die Frieden findet. Damit sagt sie nach der Schäferhypothese: es deuchte ihm gut mich mit weiteren Angriffen zu verschonen und in Frieden ziehen zu lassen (Ew. Hitz. u. A.). Aber wie ist das möglich? מצא שָׁלוֹם בעיני ist doch eine Variation des häufigen מצא חֵן בעיני, welches bes. auch von dem des Mannes Zuneigung gewinnenden Weibe gesagt wird Est. 2, 17. Dt. 24, 1. Jer. 31, 2 f. Und אָז הָיִיתִי אז מָצָאתִי בְעֵינָיו כְּמוֹצְאַת שָׁלוֹם ist doch nur umständlicherer Ausdruck für בעיניו שלום, was ohne Zweifel mehr bed. als: ich brachte es dahin daß er mich fürder ungeschoren ließ; שלום bed. in diesem Falle als Syn. von חן inniges Einverständnis, Vertrautheit, Freundschaft wie Ps. 41, 10., es bed. dann wie in dem Friedensgruße und in hundert andern Fällen ein positives Gut. Und weshalb anders sollte sie שלום statt חן sagen, als um auf den Namen anzuspielen, den sie unmittelbar darauf 11[a] nennt, auf den Namen שלמה, welcher laut 1 Chr. 22, 9 den ‚Mann

des Friedens' bed. Daß שׁוּלַמִּית bei שׁלמה Frieden שׁלום gefunden, kann nicht sagen wollen, daß sie unverletzt von ihm losgekommen, sondern daß sie in ein Wolverhältnis zu ihm getreten, welches ihr glückselige Befriedigung gewährt. Die feine Umschreibung mit dem subjectivirenden בעיני will sagen, daß sie ihm in ihrer jungfräulichen Zucht als eine Frieden Findende erschien. Das כ ist כ *veritatis* d. i. der Vergleichung des Wirklichen mit seiner Idee Jes. 29, 2 oder des Einzelnen mit dem Allgemeinen und Gewöhnlichen Jes. 13, 6. Ez. 26, 10. Sach. 14, 3. Hier ist der Sinn daß ihm Sulamith der Idee einer Frieden Findenden entsprechend und also als würdig erschien, Frieden bei ihm zu finden. Eine ‚Frieden Findende' ist eine solche, welche einem das Herz abgewinnt, daß man in ein Verhältnis der Achtung und Liebe zu ihr tritt. Auch diese Verallgemeinerung des Begriffs sträubt sich gegen die Verführungsgeschichte. מוֹצֵאת ist von der Grundform *mâṣiat* aus die Nebenform zu מוֹצָאת 2 S. 18, 22. Salomo hat sie nicht durch Ueberredung oder Vergewaltigung überwunden, sondern er hat, weil sie anders keines Menschen eigen sein wollte, den Friedensbund der Ehe (vgl. Spr. 2, 17 mit Jes. 54, 10) mit ihr geschlossen.

Es liegt nun zum mindesten eher nahe als ferne, daß Sulamith vor ihrem mitanwesenden königlichen Gemahl bittend ihrer Brüder gedenkt v. 11. 12: *Einen Weinberg hatte Salomo in Baal-hamon, übergab den Weinberg den Hütern, daß ein jeder brächte für seine Frucht tausend in Silber. Ueber meinen Weinberg verfüg' ich selber: die tausend sind dein, Salomo, und zweihundert den Hütern seiner Frucht!* Die Worte כֶּרֶם הָיָה לִשְׁלֹמֹה lassen sich nach כרם היה לנבות 1 K. 21, 1 und כרם היה לידידי Jes. 5, 1 nicht anders übers. als: Einen Weinberg hatte Salomo, vgl. 1 S. 9, 2. 2 S. 6, 23. 12, 2. 2 K. 1, 17. 1 Chr. 23, 17. 26, 10., nicht: Einen Weinberg hat S., was כרם לשלמה mit Weglassung des היה heißen müßte. Ich erklärte früher wie auch Böttch.: Ein Weinberg ist ihm geworden, also gegenwärtig sein Besitztum, und so erklärend könnte man etwa annehmen, daß er ihm bei Uebernahme der Regierung als Bestandtheil des Domaniums zugefallen; aber obgleich an sich היה לו ebensowol ‚es ist einem das oder jenes zu eigen geworden' (z. B. Lev. 21, 3) als ‚es war ihm zu eigen geworden' (z. B. Koh. 2, 7) bed. kann, so verbindet sich doch hier bei folg. נתן mit היה nothwendig historischer Sinn: Salomo hat gehabt . . er hat gegeben, und Hitz. zieht, da Salomo, nachdem er den Weinberg besaß, ihn vermutlich auch behalten halten wird, den Schluß, daß sich der D. hiedurch als nach Salomo lebend verrathe. Aber es sind ja Worte, die er der Sulamith in den Mund gibt, er wird doch nicht zu guter letzt vergessen haben, daß die Heldin seines Drama's eine Zeitgenossin Salamo's ist und gesetzt auch daß er es einen Augenblick vergessen hätte, so wird er doch sein Geschriebenes noch einmal durchgelesen haben und nicht so blind gewesen sein, dieses ihm entschlüpfte היה stehen zu lassen. Man wird also annehmen müssen, daß er den Weinberg, den er, wie Hitz. meint, wenn er ihn besaß „vermutlich" auch behielt, in Wirklichkeit nicht behalten hat, sei es daß

er ihn verschenkte oder vertauschte oder verkaufte — wir wissen das nicht, aber der D. darf voraussetzen, daß Sulamith es weiß, da es sich um ein unfern ihrer Heimat belegenes Grundstück handelt. Denn בַּעַל הָמוֹן LXX *Βεελαμών* ist gewiß einunddasselbe mit dem Jud. 8, 3 genannten, wonach Judiths Mann in Bethulia am Sonnenstich starb und bei seinen Vätern *ἐν τῷ ἀγρῷ τῷ ἀναμέσον Ἀωθαΐμ καὶ Βαλαμών* begraben ward (versch., wie der Wortlaut besagt, von dem ebend. 4, 4 genannten *Βελμέν* oder genauer *Βελμαΐν*, womit es Kneucker in Schenkels BL., de Bruyn auf seiner Karte u. A. verwechseln[1], und von dem im Stammgebiete Asers gelegenen חַמּוֹן Jos. 19, 28). Dieses *Βαλαμών* lag sonach nicht fern von Dothan und also unfern von *Ἐσδρηλών*, denn Dothan lag, wie Jud. 3, 10 gesagt wird, לפני מישור גדול שׁל א״י d. i. südöstlich von der Ebene Jizreel, wo seine Lage inmitten einer kleineren Ebene, die sich in die südlich gelegenen Hügel einbuchtet, in dem *Tell Dotan* wieder aufgefunden worden ist.[2] Die Alten seit Aq. Symm. Trg. Syr. Hier. machen die Ortsangabe בבעל המון ihrer allegorischen Deutung dienstbar, aber mittelst seifenblasenartiger Einfälle, wie z. B. auch noch Hgst.: בעל המון die Welt, נטרים die Völker, die 1000 Silberlinge die Leistungen, deren Umfang die zehn Gebote bezeichnen. Man versteht da המון von lärmender großer Menge. Der Ort mag wirklich von der Menge seiner Einwohner oder von dort abgehaltenen Jahrmärkten oder sonstwie von Saus und Braus den Namen haben, denn ihn noch Hitz.[3] mit Namen wie בעל גד und בעל צפון, in denen בעל allgemeiner und was folgt besonderer Gottesname ist, zusammenzuordnen ist kein Grund vorhanden; der vorzüglich in dem äg. Theben verehrte Sonnengott *Amon* heißt biblisch אָמוֹן, womit dem Wortlaute nach der Name einer nach *jer. Demaï* II, 1 im Gebiete von Tyrus gelegenen Ortschaft stimmt, nicht aber המון. Die Bez. auf den äg. *Amon Ra*, welche eher auf Baalbek, das cölesyrische Heliupolis, führen würde, ist auch deshalb unwahrsch., weil der D. den Namen des Ortes, wo der Weinberg lag, seinem Gedichte gewiß nicht eingeflochten haben würde, wenn dieser Name nicht eine dem Zus. angemessene Vorstellung erweckte. Es ist eine bei der nicht sehr großen Entfernung Baal-Hamons von dem nordwärts jenseit der Ebene Jizreel gelegenen Sunem (Sulem) naheliegende, aber an sich geschichtlich unbedeutende Geschichte, welche die nun Salomo's gewordene Sunamitin erzählt, um sie zur Unterlage einer an den König gerichteten Bitte zu machen. Sie gehört ja selbst einer Familie an, deren Grundbesitz in Weinbergen besteht und hat selbst den Dienst einer Weinbergshüterin versehen 1, 6 — um so weniger befremdet es, daß sie der Weinberg in Baal-Hamon interessirt, den Salomo an die dafür bestellten Hüter

1) Dieses ist zwar nicht das ½ St. südl. von Hesbon gelegene בעל מעון (jetzt *Maʿîn*), es gab aber auch ein מעון (jetzt *Maʿîn*) diesseit des Jordans, das in der Nähe des Carmel gelegene Maon Nabals, s. Kleucker, Art. Maon bei Schenkel.

2) s. Robinson, Physische Geographie des h. L. S. 113. Morrison, *Recovery of Jerusalem* (1871) p. 463 und anderwärts.

3) Vgl. auch Schwarz, Das heilige Land S. 37.

unter der Bedingung ausgethan hat, daß sie ihm für dessen Fruchtertrag 1000 Sekel Silbers (שֶׁקֶל nach Ges. § 120, 4 Anm. 2 zu ergänzen) abliefern sollten. Zwar könnte יָבֹא, nachdem wir חיה rückblickend gefaßt haben, auch imperfektisch s. v. a. *afferebat* oder nach Ew. § 136c *afferre solebat* bed.; da aber נָתַן = ἐξέδοτο Mt. 21, 33 ein die Empfänger verpflichtendes Geben bez., so ergibt sich für יָבֹא der Sinn von יָבֹא (אֲשֶׁר) לָמַת, jedoch ist למת nicht zu ergänzen (Symm. *ἐνέγκῃ*), sondern יָבֹא bed. an sich schon *afferre debebat* (er sollte bringen) wie יַעֲמְדוּ Dan. 1, 5: sie sollten stehen (aufwarten) Ew. § 136g. Allerdings bed. נֹטְרִים nicht Pächter, sondern Wächter — die nachbiblische Sprache sagt חָכַר verpachten, קִבֵּל in Pacht nehmen, חִכּוּר Pachtvertrag z. B. *Mezia* IX, 2 — aber es handelt sich hier doch um ein Pachtverhältnis *(locatio conductio)*, denn die Rebenpflanzung jenes Geländes ist den „Wächtern“ um einen Pachtzins überlassen, den sie nicht in Früchten, sondern in Geld als dem Aequivalent einer Ertragsquote (das ב von בְּפִרְיוֹ ist ב *pretii*) zu leisten haben. Man vergleicht gew. Jes. 7, 23., aber dort wird mit באלף כסף der Geldwerth einer besonders werthvollen Weinbergsabtheilung von 1000 Weinstöcken angegeben (à 1 Sekel), wogegen hier die 1000 Sekel der Pachtzins für eine Weinbergsabtheilung sind, deren Umfang nicht näher angegeben wird. Aber jene jes. Stelle enthält insofern etwas Belehrendes für die unsere, als man daraus sieht, daß man einen Weinberg in Abtheilungen mit einer bestimmten Anzahl von Weinstöcken eintheilte. Eine solche Zerlegung in מְקוֹמוֹת ist auch hier vorausgesetzt. Denn hatte jeder der Aufseher, denen der Weinberg ausgethan war, für den auf ihn entfallenden Fruchtertrag 1000 Sekel zu zahlen, so war somit der Weinberg gleichzeitig an Mehrere vergeben und also in Parzellen zerschlagen (Hitz.). Es versteht sich von selbst, daß der nach Abtragung des Zinses noch erübrigende Gewinn vom Ertrage den Aufsehern zufiel, aber dieser Gewinn war, da der Ausfall der Ernte und wol auch die Preise des Weines schwankten, nicht alljährlich der gleiche, und nur im Allgemeinen läßt sich aus 12b entnehmen, daß er durchschnittlich ungef. 20 Procent betrug. Denn der Weinberg, welchen Sulamith in v. 12 meint, ist ein ganz anderer als jener in Baal-Hamon. Es ist der selbe wie der von welchem sie 1, 6 sagt, daß sie, weil als Weinbergshüterin der Hitze des Tages sich auszusetzen genöthigt, außer Stande gewesen sei, ihren eignen Weinberg zu hüten. Dieser ihr eigner Weinberg ist nicht ihr Geliebter (Hoelem.), was zu 1, 6 schlechterdings nicht paßt (denn sie blickt dort in die Zeit jenseit ihrer nunmehrigen Erhebung zurück), sondern ihre eigne Person als Inbegriff alles des Anmutigen und Liebenswerthen was ihre Persönlichkeit ausmacht (4, 12—5, 1), wie כֶּרֶם der Inbegriff der Reben ist, welche zusammen einen Weinberg oder Weingarten bilden. Von diesem bildlichen Weingarten sagt sie: כַּרְמִי שֶׁלִּי לְפָנָי. Das soll nach Hitz. Hoelem. u. A. bed., er stehe unter ihrer Obhut; aber obgleich mit לפני sich unter Umständen die Vorstellung liebender Fürsorge verbinden kann Gen. 17, 18. Spr. 4, 3.,

so bed. doch die RA: das oder jenes ist לְפָנַי überall da, wo sie nicht blos localen oder zeitlichen, sondern ethischen Sinn hat, nichts anderes als: es steht zu meiner Verfügung Gen. 13, 9. 20, 15. 47, 6. 2 Chr. 14, 6; Gen. 24, 51. 1 S. 16, 16. Richtig Hlgst. nach Ew.: *in potestate mea est.* Auch Sulamith hat einen Weinberg, über den sie ebenso frei verfügen kann, wie Salomo über den seinigen in Baal-Hamon. Es ist die Gesamtheit ihrer äußeren und inneren Gaben. Dieser Weinberg ist mit freier und freudiger Zustimmung ihres Herzens in Salomo's Besitz übergegangen. Auch dieser Weinberg aber hat Hüter (man sieht hier, in welcher Absicht der D. 11[a] gerade die Benennung mit נטרים gewählt hat) — Hüter denen Sulamith selbst und denen Salomo es verdankt, daß sie als züchtige und sittliche Jungfrau dessen Eigentum geworden. Es sind ihre Brüder, die treuen Wächter und Pfleger ihrer Unschuld. Sollen diese ganz leer ausgehen? Die vollen Tausend — sagt sie, zum Könige gewendet — welche wie der Jahresertrag des Weinbergs von Baal-Hamon so auch die Frucht des meinigen werth sein wird, gehören Niemand anders als dir, o Salomo, und zwei Hundert den Hütern seiner Frucht! Wenn die Hüter in Baal-Hamon nicht umsonst des Weinbergs warten, so gebührt des Königs Dank auch denen, welche seine Sulamith so treu gehütet. Man würde die Poesie in Prosa herabziehen, wenn man in Sulamiths Worten den Wink fände, daß der König den Brüdern eine Gratification von 200 Sekel zubilligen möge. Sie macht was mit dem Weinberg in Baal-Hamon geschehen zur Parabel ihrer Beziehung zu Salomo und ihrer beiderseitigen Beziehung zu den Brüdern. Die Art, wie sie dies thut, ist zart und naiv. Aus dem מָאתַיִם darf man schließen, daß der Brüder zwei sind, so daß die Dankbezeugung als מֵעֲשֵׂר gedacht ist, so aber daß die 200 nicht als Abgabe von den 1000, sondern als Lohn für die treue Ueberlieferung der 1000 gemeint sind.

Der König, dem bisher bei innigster Theilnahme beobachtendes Schweigen ziemte, ergreift nun, von Sulamith angeredet, auch das Wort; er geht auf ihre Bitte nicht ausdrücklich ein, aber man hörts ihm an, daß er sie wolgefällig aufgenommen. Er spricht ihr den Wunsch aus, daß sie die Gefährten ihrer Jugend, die sich um sie versammelt, und ihn selber durch ein Lied erfreue, wie sie es früher in diesen Bergen und Thälern zu singen gewohnt war v. 13: *O du Heimische in den Gärten, Gefährten horchen deiner Stimme, laß mich hören!* Man merkt es ihr ab, daß sie sich in dem sie umgebenden ländlichen Paradiese wie in ihrem Elemente befindet; es ist eine Grundeigenschaft ihres Charakters, der darin zu Tage tritt: ihr Sehnen nach Stille und Frieden, ihre Liebe zu Samlung und Sinnen (Contemplation), ihre Freude an den in der Pflanzenwelt und besonders in der mannigfaltigen sanften Schöne der Blumen zu ahnenden Schöpfergedanken; sie ist jetzt wieder einmal in den Gärten ihrer Heimat, die Anrede הַיּוֹשֶׁבֶת בַּגַּנִּים aber bezeichnet dies, daß, wo sie sich auch befinde, Gärten ihre Heimat sind, als einen Grundzug ihres Wesens. Die חֲבֵרִים sind nicht Gefährten Salomo's, denn sie ist allein mit Salomo

an dessen Arm hieher gekommen. Auch deutet sich in מַקְשִׁיבִים לְקוֹלֵךְ an, daß es solche sind, welche die liebe Stimme, die ihr Herz erfreute, lange nicht vernommen haben. Die חברים sind die Genossen der früheren Hirtin und Winzerin 1,6 f., die Gespielen ihrer Jugend, die Freunde ihres Hauses. Mit feinem Takte läßt der D. Salomo weder חֲבֵרֵךְ noch חֲבֵרַיִךְ sagen: jenes wäre wider die Innigkeit seines Verhältnisses zu Sulamith, dieses gegen die Würde des Königs; mit dem allgemein gehaltenen חברים ist weder einseitige Beziehung ausgedrückt noch doppelseitige ausgeschlossen. Daß לקולך nicht auf die Stimme der Redenden, sondern, wie die alten guten Freunde wünschen, der Singenden geht, erhellt aus הַשְׁמִיעִנִי in Zusammenhalt mit 2,14., wonach קולך auch zu diesem zu ergänzen und Stimme des Gesangs gemeint ist. Sie willfahrt indem sie anhebt v. 14: *Fleuch, mein Geliebter, und thu' es gleich einer Gazelle oder einem Jungen der Hirsche auf würzigen Bergen.* Hitz. meint daß sie mit diesen Worten ablehnenden Zurufs ihn von sich hinweg entbiete, ohne jedoch, wie דודי zeigt, es damit sogar böse zu meinen. Es wäre also, wie Renan sagt, eine neckende Coquetterie. Ist aber Salomo der Bittende und also auch Angeredete, nicht der trotz des לְךָ שְׁלֹמֹה auch in diese Schlußscene gewaltsam hineinfantasirte Hirte: so wäre Sulamiths Ignorirung seiner Bitte schnöde, denn so ungeziemend es wäre, wenn sie auf eignen Antrieb den Freunden zu Liebe sänge, so eigenwillig wäre es, wenn sie, von ihrem königlichen Gemahl aufgefordert, schwiege. Insoweit richtig der Spanier Soto Major (1599): *jussa et rogata id non debuit nec potuit recusare.* Mit בְּרַח beginnt also ein Lied das sie singt wie auf gleichlautende Bitte 2, 15 mit אֶחֱזוּ. Hoelem. findet darin den in ihrer jetzigen Glückseligkeit sie mehr als je erfüllenden Ged. ausgesprochen, daß ihr Geliebter, wenn er momentan je wieder von ihr ginge, doch schleunigst wiederkehren möge zu seiner sehnsüchtig harrenden Braut.[1] Aber abgesehen davon, daß Sulamith jetzt nicht mehr Braut, sondern vermählt und die Hochzeitfeier längst vorüber ist, steht ja von jenem Ged. im Texte nicht eine Sylbe: es müßte wenigstens בְּרַח אֵלַי heißen, wenn überh. ברח hineilen und nicht vielmehr forteilen bedeutete. So wenig als סֹב 2, 17 ohne אֵלַי „wende dich her" bed., ebensowenig bed. dieses בְּרַח „fleuch herbei". Die Liedworte fordern also Salomo auf, sich auf diesen würzigen Bergen zu tummeln d. i. lebensfroh und ziellos zu ergehen. Wie סֹב לְךָ sich 2,17 um der angeschlossenen Bilder willen (s. zu 2, 9) zu סֹב דְּמֵה־לְךָ erweitert, so hier בְּרַח־לְךָ (Gen. 27, 43) zu בְּרַח וּדְמֵה (וְרַמָּה) לְךָ. Daß an die Stelle der kluftvollen Berge 2, 17b hier die würzreichen treten, hat, wie bereits dort bemerkt und wie auch Hitz. Hoelem. u. A. herausgefühlt haben, in dem Streben des D. seinen Grund, das wonnige Lied von der zur Vollendung und Vergeistigung gediehenen Liebe mit einem schlechthin wonnigen Worte

1) Aehnlich Godet: Der irdische Boden gehört während des gegenwärtigen Zeitraums den irdischen Mächten an; erst am Ende soll der Bräutigam die Braut holen und als himmlischer Salomo erscheinen, den falschen fleischlichen ausstoßen und die himmlische Hochzeitfeier begehen.

zu schließen. Aber in welcher Absicht läßt er Sulamith ihrem Geliebten dieses בְּרַח zusingen, welches selbstverständlich hier nicht den Sinn des Entweichens (der Grundbed. nach *transversum currere*), sondern nur wie wenn es von der flüchtigen Zeit gesagt wird Iob 9, 25. 14, 2 den Sinn des Enteilens hat? Man möchte meinen, daß sie, die er als die in den Gärten Heimische angeredet hat, diese seine Anrede mit der Aufforderung erwidere, die Berge zu durchschweifen, was Manneslust ist. Aber 1) ist auch Salomo nach 2, 16. 6, 2 f. Garten- und Blumenfreund, und 2) wenn er gern die Höhen des Gebirgs besteigt, so macht es ihm nach 4, 8 doppelte Freude, diese Freude mit Sulamith zu theilen. Und 3) fragen wir: würde diese Schlußscene und mit ihr die ganze dramatische Bilderreihe einen befriedigenden Abschluß finden, wenn entweder Salomo bliebe und dem Zurufe Sulamiths keine Folge gäbe oder gar wenn er wie abcommandirt allein verschwände und Sulamith in dem Männerkreise, der sie umgibt, allein zurückließe? Keins von beiden kann der D. gewollt haben, der sich sonst als Meister in der Kunst der Composition zeigt. In 2, 17 liegt die Sache anders. Dort ist das Liebesverhältnis noch im Werden und der Verzicht der Liebe auf ununterbrochenes Zusammensein steckt sich selbst eine Grenze. Jetzt aber ist Sulamith vermählt und die Aufforderung lautet unbegrenzt. Es verträgt sich aber weder mit der Stärke ihrer Liebe noch mit der Zartheit des Verhältnisses, daß sie ihren Gemahl so heiteren Mutes veranlasse, sie auf unbestimmte Zeit allein zu lassen. Wir werden uns also vorzustellen haben, daß Sulamith das „Fleuch mein Geliebter . .“ singt, indem sie an Salomo's Arme ins Freie hinausdrängt oder doch daß sie voraussetzt, er werde diesen Ausflug in die Berge ihrer Heimat nicht ohne sie machen. Unter liebes- und lebensfreudigem Gesang läßt der D. das Liebespaar über die blumigen Höhen entschweben, und entflohen ist zugleich der holde Zauber des von einer duftigen Scene zur andern gazellenartig hüpfenden Liedes der Lieder.

ANHÄNGE.

I.

DAS HOHELIED,

metrisch verdeutscht von **Heinrich Stadelmann.***

Erster Akt

Der Liebenden gegenseitiges Entbrennen.

I, 2 – II, 7.

Erste Scene.

Ort: Das Speisezimmer der Königsburg.

Töchter Jerusalems.

O daß er mich doch küßte
Mit seines Mundes Kuß!
Viel süßer ist seine Minne
Denn süßen Weins Genuß!

Wie duften köstlich im Saale
Die Salben! Köstlicher doch
Ist unsres Königs Name
Und duftet süßer noch!

Drum liebt dich mit ganzer Liebe
Der holden Mägdlein Schaar.
Zieh uns — wir bieten willig
Die Hand, zu folgen, dar.

* Von dieser Uebersetzung war schon in der Einleitung S. 6 die Rede. Sie ist, geschmackvollst ausgestattet, in Eichstätt u. Stuttgart, Verlag der Krüll'schen Buchhandlung (1870) erschienen und erscheint hier mit Bewilligung des Herrn Verfassers und Herrn Verlegers als Beigabe zu unserem Commentar, um ein zusammenhängendes Bild unserer vorliegenden Auslegung zu geben, welcher sie hie und da durch leichte Eingriffe conformer gemacht worden ist.

In seine Festgemächer
Führt mich der König ein —
Laßt uns frohlocken und preisen
Deine Minne mehr denn Wein!

Sulamith.

Schwarz bin ich wie Kedars Zelte,
Aber achtet dieß nicht groß!
Bin auch schön und fein zu schauen
Wie ein Teppich Salomo's.

Ja, gebräunt sind meine Wangen
Von der scharfen Sonnenglut;
Setzten doch die Brüder zürnend
Mich zu ihres Weinbergs Hut.

Hab' ihn sorglich auch behütet;
Aber meinen eignen — oh,
Den vermocht' ich nicht zu hüten:
Er ist dein, mein Salomo! —

Sag' mir: in des Mittags Schwüle,
Du den meine Seele liebt,
Sag: wo weidest du, daß Kühle
Dir des Baumes Schatten gibt?

Flücht'gen Schrittes will ich eilen
Dann zu dir durch Feld und Flur,
Nicht bei fremden Hirten weilen,
Die mich möchten höhnen nur.

Töchter Jerusalems.

Daß dich, Schönste du der Frauen,
Nicht die argen Hirten schelten,
Folge nur der Herde Spuren —
Findest sie dort bei den Zelten!

Zweite Scene.

Salomo (bisher abwesend und nun herbeigekommen).

Stolz und edel wie ein Roß
Aus der Hofburg Pharao's,

Also seh' ich dich erprangen,
Liebste: schön sind deine Wangen,
Schön dein Hals, geschmückt mit Spangen —
Goldne Ketten will ich dir,
Liebste, weihn mit Silberzier.

Sulamith.

Sitzen wir bei frohem Mahle,
Duftet meine Narde dir;
Angefacht von deinem Strahle
Schein' ich selber schöner mir.

Wie ein Myrrhenbüschlein zwischen
Meinen Brüsten, dufterfüllt,
Heg' ich dich, — in immer frischen
Reizen strahlet mir dein Bild.

Wie die volle Kopherblüthe
Auf Engeddi's Fluren lacht,
Blüht mir leuchtend im Gemüthe,
Liebster, deiner Schönheit Pracht.

Salomo.

Siehe, du bist schön, du Süße;
Schön bist du, dein Auge gleicht
Sanften Tauben —

Sulamith.

Und ich grüße
Dich als lieblich, unerreicht.

Siehst du unser Bette grünen
Frisch und duftig, nimmer welk?
Cedern und Cypressen dienen
Zum Getäfel, zum Gebälk.

Eine Blume der Saron-Auen
Bin ich, eine Lilie im Thal —

Salomo.

Wie die Lilie die Dornen zumal,
Ueberragt meine Freundin die Frauen.

Sulamith.

Wie unter des Waldes Bäumen
Ein Apfelbaum — mein Freund!
In seinem Schatten zu träumen.
Wie mir das lieblich scheint!

Von seiner Frucht zu pflücken.
Wie mir das wonnig deucht!
Er hat — o welch Entzücken! —
Mir süßen Wein gereicht!

Ob meinem Haupte schwebet
Die Liebe, sein Panier.
Mein ganzes Herz erbebet
Reicht duftige Aepfel mir!

O reicht mir würzige Triebe
Vom Blüthenbaum geschwind!
Denn ich bin krank vor Liebe,
Ich banges, armes Kind!

Mein Haupt stützt seine Linke,
Seine Rechte herzet mich —
Selige Wonnen trinke
An des Liebsten Herzen ich.

Ihr Frauen, ich beschwöre
Euch bei den Gazellen im Feld,
Daß keine die Liebe störe,
Bis daß es ihr gefällt!

Zweiter Akt.

Der Liebenden gegenseitiges Suchen und Finden.

II, 8 – III, 5.

Erste Scene.

Ort: das Wohnhaus Sulamiths und seine Umgebung.

Sulamith.

Horch — mein Geliebter! Er kommt gesprungen
Ueber die Berge, die Hügel schnell;
Ja, mein Geliebter, er gleichet dem jungen,
Munteren Hirschlein, der luft'gen Gazell'.

Siehe, da steht er schon hinter'm Gemäuer,
Schaut durch die Fenster, mein Lieber, mein Treuer,
Blickt durch die Gitter so freudig und hell!

Salomo.

Mach' dich auf und eil' entgegen
Deinem Freunde, süße Maid!
Sieh, vorüber ist der Regen
Und die Erde steht erneut!
Blümlein sprießen bunt und bunter,
Zärtlich schon die Turtel ruft,
Und die Feige knospet munter,
Reben hauchen Blüthenduft.

Mach' dich auf, eil' mir entgegen!
Aus des dunkeln Felsen Thor
Komm mit raschen Flügelschlägen,
Süße Taube, komm hervor!
Deine Stimme laß erschallen!
Laß dein Angesicht mich sehn!
Deine Stimme — süß vor allen,
Und dein Antlitz, hold und schön!

Sulamith.

„Siehe, mit duftigen Blüthen geschmücket
Stehet der Weinberg, schon keimen die Beeren.
Auf denn und fahet die Füchse, die kleinen,
Daß sie den lieblichen uns nicht verheeren!"

Mein Freund ist mein, ich sein,
Der unter den Lilien weidet —
Ich weiß nur ihn allein,
Und nichts von ihm mich scheidet.
Komm, mein Geliebter, und steige,
Dem Hirschlein gleich, der Gazell',
Bis daß der Tag sich neige,
Auf die klüftigen Berge schnell!

Zweite Scene.

Sulamith.

Ich suchte Nachts im Traume
Ihn, meiner Seele Licht,
Auf meines Lagers Raume,
Ich sucht' und fand ihn nicht.

„Mein Bett will ich verlassen,
Ihn, meiner Seele Licht,
Zu suchen auf den Gassen!" —
Ich sucht' und fand ihn nicht.

Die Wächter sah ich stehen
Und hub zu fragen an:
„Habt ihr ihn nicht gesehen,
Den vielgeliebten Mann?"

Doch wie ich, ohne Kunde,
Von ihnen mich gewandt
Und blickte in die Runde,
Vor mir mein Trauter stand.

Verschwunden war mein Jammer;
Ich faßt' ihn, führt' ihn gleich
In meiner Mutter Kammer,
In unsrer Liebe Reich.

Ihr Frauen, ich beschwöre
Euch bei den Gazellen im Feld,
Daß keine die Liebe störe,
Bis daß es ihr gefällt!

Dritter Akt.

Die Einholung der Braut und die Hochzeit.

III, 6 – V, 1.

Erste Scene.

Ort: Umgebung Jerusalems und die Stadt selbst.

Bewohner Jerusalems.

Wer ist die, die aus der Wüste
Kommt herauf gleich Säulen Rauchs?
Ganz umwallt von Weihrauchdüften
Und von Myrrhen süßen Hauchs?

Andere.

Siehe, unsres Königs Sänfte
Ist es; sechzig Helden gehn
Ihr zur Seite, streitbar alle,
Alle herrlich anzusehn.
An der Hüfte scharfe Schwerter
Und von Muth das Aug' entfacht,
Tüchtig alle abzuwenden
Jede Fahr und Furcht der Nacht!

Andere.

Seht, ein Prachtbett hat der König
Sich gemacht; ihr edles Holz
Bot die Ceder; seht, die Lehne
Strahlt vom Glanze lautren Golds!
Silbern ist das Fußgestelle,
Purpurn ist der Pfühl zu schaun;
Bunt inwendig ists gesticket
Von der Liebeshand der Fraun.

Die ganze feiernde Menge.

Kommt, ihr Töchter Zions, schauet
Unsern König hochentzückt
In dem Kranz, damit die Mutter
Ihn am Hochzeitstag geschmückt!

Zweite Scene.

Ort: Festsaal des königlichen Palastes.

Salomo.

Sieh, du bist schön, meine Freundin,
Bist schön; wie Tauben mild
Blinken die Augen, vom Flore
Des Schleiers sanft verhüllt.

Wie dort an Gileads Hange
Die Ziegenherde ruht,
So wallt vom Haupte dir nieder
Der dunklen Locken Flut.

Wie nach der Schur die Herde
Entsteigt der frischen Well',
So glänzen in vollen Reihen
Die Zähne blank und hell.

Wie ein Scharlachstreif zu schauen
Sind deine Lippen; traut
Ergießt von deinem Munde
Sich wonniglicher Laut.

Wie das Innre der Granate
Die Schläfe, vom Schleier umfangen;
Dein Hals gleich Davids Thurme,
Von tausend Schilden umhangen —

Umhangen von Waffen der Helden.
Und die Brüste der Rehlein zween,
Gleich zarten Zwillingsgazellen,
Die da weiden wo Lilien stehn.

Sulamith.

Bis daß der Tag sich neige,
Bis daß die Schatten fliehn,
Will ich hingehn zum Myrrhenberge,
Zum Weihrauchhügel hin.

Salomo.

Ganz bist du schön, meine Freundin,
Kein Makel ist an dir;
Von Libanons stolzen Höhen
Sollst kommen du mit mir!

Sollst schaun vom Gipfel Amâna's
Und Hermon's, geschirmt und frei,
Dort wo im Bergwald hauset
Der Leopard und Leu.

Du hast das Herz mir gewonnen,
Meine Schwester, süße Braut,
Mit deinen Augen, den frommen,
Draus brünstig die Liebe schaut.

Mit den Lippen, rosig entglommen,
Davon mir Honig thaut,
Hast du das Herz mir genommen,
Meine Schwester, süße Braut.

Wie schön ist deine Liebe,
Meine Schwester, süße Braut!
Viel lieblicher sind ihre Triebe
Denn Wein und würzig Kraut.

So Milch als Honig quillen
Von deinen Lippen stets;
Wie Arome, die Libanon füllen,
Um deine Gewänder weht's.

Ein Garten, Andern verschlossen,
Nur mir geöffnet, du bist;
Eine Quelle, nur mir ergossen,
Ein Born, der mir nur fließt.

In deinem schönen Garten
Viel edle Würze blüht,
Zimmet und Myrrhen und Narden —

Sulamith.

Komm, Nord! Wach' auf, du Süd!
Daß ihre Würze träufen,
Durchwehet die Gartenflur!
Die Früchte, die drinnen reifen,
Genieße sie, Liebster, nur!

Salomo (nachdem er sie umarmt).

Ich kam in meinen Garten
Und aß meinen Honigseim,
Habe Myrrhen gepflückt und Narden,
Und getrunken Milch und Wein —

* *

Esset und trinket versunken
In Wonnen allesamt!
Trinkt, Freunde, und werdet trunken,
Durch Glück ob Glück entflammt!

Vierter Akt.

Die verschmähte, aber wiedergewonnene Liebe.

V, 2 – VI, 9.

Erste Scene.

Ort: Jerusalem.

Sulamith.

Zur Ruhe hingestrecket
Auf weichen Pfühles Flaum,
Hat Nächtens mich erschrecket
Ein seltsam banger Traum.

Ich schlief, doch in mir wachte
Mein Herz, von Liebe heiß —
Da hört' ich pochen sachte,
Da hört' ich rufen leis.

„Thu' auf mir, meine Fromme!
Meine Taube, öffne mir!
Ich, dein Geliebter, komme,
Dein Freund will ein zu dir.

Komm, öffne meinem Klopfen!
Auf meine Wangen, schau,
In dichten, schweren Tropfen
Fällt meiner Locken Thau."

„„Entstreift sind meine Kleider —
Soll ich sie neu anziehn?
Mein Fuß gewaschen leider —
Soll ich bestäuben ihn?""

Da durch das Gitter strecken
Sah ich den Freund die Hand,
Daß ich ein süßes Schrecken
In tiefster Brust empfand.

Aufstand ich schnell, daß offen
Dem Freunde sei die Thür',
Und Myrrhen reichlich troffen
Auf Hand und Finger mir.

Doch, ach, mein Freund, mein süßer,
War fort und nicht zu sehn;
In Lieb' und Reue ließ er
Die Braut ihn suchen gehn.

Ich sucht' ihn, doch nicht finden
Konnt' ich mein süßes Licht;
Ich rief ihn, doch empfinden
Wollt' mich der Traute nicht.

Es schlugen mich die Wächter
Der Stadt, beraubten mich
Des Schleiers — o ihr Töchter
Von Salem, höret mich!

Sagt meinem Freund, dem süßen,
So ihr ihn solltet sehn,
Mein krankes Herz — zerfließen
Woll' es, in Lieb' zergehn.

Töchter Jerusalems.

Was ist dein Freund vor andern,
Den, Schönste, du erkoren?
Was ist dein Freund vor andern,
Daß du uns so beschworen?

Sulamith.

Mein Freund ist weiß und roth, erlesen
Vor Tausenden; es strahlt wie Gold
Sein Haupt, um das die Flut der Locken,
Schwarz, wie des Raben Fittig, rollt.

Die Augen — Tauben gleich an Bächen,
In Milch sich badend, weiß und rein,
So thauig frisch, und schön gefasset
Wie in dem Ring der Edelstein.

Wie Würzkrauthügel seine Wangen,
Ein Blüthenbeet voll Duft und Glanz;
Wie Roth von Lilien seine Lippen,
Von feinster Myrrhe triefend ganz.

Die Hände — Schalen gleich von Golde,
Und mit Topasen rings besteckt;
Von Elfenbein der Leib, der holde,
Und mit Sapphiren überdeckt.

Die Schenkel — Marmorsäulen, prächtig,
Auf goldnen Stützen; hoch und hehr
Wie Cedern, auserlesen mächtig
Gleichwie der Libanon ist er.

Sein Mund ist Süße, Alles lauter
Holdseligkeit — das ist mein Freund,
Ihr Frauen, ja, das ist mein Trauter —
O wär' ich wieder ihm vereint!

Töchter Jerusalems.

Wohin ist dein Freund gegangen?
Wohin hat dein Trauter sich
Gewendet? Daß wir ihn suchen,
Du Schönste der Frauen, sprich!

Sulamith.

Mein Trauter ging in den Garten,
Der Blumen sich zu freun,
Der Lilien dort zu warten.
Mein Trauter, der ist mein,
Der unter den Lilien weidet,
Von welchem nichts mich scheidet —
Er mein und ich nur sein!

Zweite Scene.

Salomo (bisher abwesend, nun herzutretend).

Schön bist du, meine Freundin!
Wie Thirza hold, und wonnig
Wie Salem! deine Augen
Wie leuchten sie so sonnig!

Wie leuchten sie gewaltig,
Gleichwie des Schlachtheers Reihn!
O wende deine Blicke!
Sie schüchtern sonst mich ein.

Wie dort an Gileads Hange
Die Ziegenherde ruht,
So wallt vom Haupte dir nieder
Der dunklen Locken Flut.

Wie eine Herde Lämmer
Entsteigt der frischen Well',
So glänzen in vollen Reihen
Die Zähne blank und hell.

Wie das Innre der Granate
Die Schläfe, vom Schleier umfangen;
[Dein Hals gleich Davids Thurme,
Von tausend Schilden umhangen.]

Fürstinnen hab' ich sechzig,
Beifrauen achtzig hab' ich,
Jungfrauen zahllos — an Einer
Dennoch mein Herz nur lab' ich.

Eine, die ist die Meine,
Ist meine Taube, die reine,
Ist ihrer Mutter einzige Lust;
Mägdlein, die sie erschauen,
Fürstinnen, Nebenfrauen
Preisen sie all', ihres Vorrangs bewußt!

Fünfter Akt.

Sulamith die entzückend schöne, aber demütige Fürstin.

VI, 10 — VIII, 4.

Erste Scene.

Ort: der Park in Etam.

Töchter Jerusalems (am Ausgange der Gärten).

Wer ist, die wie Morgenröthe,
Lauter gleich der Sonne Schein
Glänzt hervor, wie Mondlicht milde,
Furchtbar wie des Schlachtheers Reihn?

Sulamith.

War gegangen in den Garten,
Um zu sehn nach dem Gesträuch,

Ob entkeimet schon die zarten
Knospen am Granatenzweig,

Ob die Rebe Blüthen triebe —
Hatte ganz vergessen drob,
Daß mein liebend Herz zur Liebe
Eines Fürsten mich erhob.

Töchter Jerusalems.

Kehre wieder, kehre wieder!
Laß dich schauen Sulamith!

Sulamith.

Was an Sulamith erschaut ihr?

Töchter Jerusalems.

Holder Engel melodischen Schritt.

(Sulamith begibt sich mit den Töchtern Jerusalems in den Garten zurück und diese sprechen angesichts der Tanzenden:)

Dein Gang in den Schuhen
Wie königlich ganz!
Wie schwingt sich die Hüfte
Beweglich im Tanz!
So schwingen an Ketten-
Gehängen die Glieder,
Die runden, geschmeidigen,
Auf sich und nieder.

Ein Hügel von Weizen,
Mit Lilien umkränzt,
In blühenden Reizen
Dein Leib erglänzt;
Die Brüste schwellen
Gleich weidenden Rehen,
Zwillingsgazellen,
Wo Lilien stehen.

Dein Hals gleich dem Thurme
Von Elfenbein;
Deine Augen, wie Hesbons
Teiche so rein!

Reizend die Nase
Und stolz gebauet,
Wie der Libanonthurm
Gen Damaskus schauet!

Dein Haupt auf dir stehend
Wie Karmel hoch!
Wie Purpur dein wehend
Flechtengewog!
Von deiner Locken
Ueppigem Prangen,
Wonnig erschrocken,
Ein König gefangen!

Zweite Scene.

Ort: das Innere des königlichen Landhauses.

Salomo.

Wie schön, wie wonnig, zu weilen
O Liebe, in deinen Lauben! —

(Zu Sulamith:)

Dein Wuchs eine schlanke Palme,
Deine Brüste schwellende Trauben!

Hinan, hinan die Palme!
Die Zweige will ich ergreifen.
Laß um mich deinen Odem
Wie Duft von Aepfeln träufen!

Laß deine beiden Brüste
Mir sein zwei Trauben süße,
Wie guten Wein deine Lippen —

Sulamith.

Ja, sanft und lieblich fließe
Ins schmachtende Herz dem Trauten
Der Wein von meinen Lippen,
Daß er nach frohem Kosten
Noch glaub' im Traum zu nippen!

Ich bin dem Freund zu eigen,
Nach mir nur steht sein Trachten —

Komm, laß uns gehn auf die Fluren,
In den Dörfern übernachten!

Laß sehn uns, ob die Granate
Gewonnen neue Triebe,
Ob die Rebe blüht — und geben
Will ich dir meine Liebe.

Die Mandragoren duften,
Viel Früchte edler Art
Hab' ich ob unsrer Thüre
Dir sorglich aufbewahrt.

Wärst du mein Bruder, hätte
Meiner Mutter Brust, wie mich,
Auch dich genährt! — es höhnte
Uns Keiner, fänd' ich dich,

Und küßte dich und führte
Dich zu der Lieben heim;
Du thätst mich unterweisen —
Ich böte Honigseim,

Ich böte dir zum Lohne
Granatenmost, den besten,
Und Würzwein, wie man schenket
Nur seinen liebsten Gästen. —

Mein Haupt stützt seine Linke,
Seine Rechte herzet mich,
Selige Wonnen trinke
Am Bruderherzen ich.

Ihr Frauen, laßt beschwören
Euch bei den Gazellen im Feld!
Wollt nicht die Liebe stören,
Bis daß es ihr gefällt!

Sechster Akt.

Die Befestigung des Liebesbundes in Sulamiths Heimat.

VIII, 5—14.

Erste Scene.

Ort: der Thalweg nach Sulem.

Bewohner der Landschaft.

Wer ist die, die aus der Wüste
An den Freund sich schmiegend, dort
Kommt herauf?

Salomo.

Hier war's, hier grüßte
Mich zuerst dein Blick, dein Wort!

Unter diesem Apfelbaume
Wo die Mutter dich gebar —

Sulamith.

Heil der Liebe trautem Raume!
Heil der Heimat immerdar!

Halte gleich dem Siegelringe
Mich an Herz und Arm gepreßt!
Stark ist wie des Todes Schlinge,
Wie die Höll' ist Liebe fest.

Ihre Gluten — Feuerflammen,
Von Jehova's Blick entfacht!
Ström' und Meere allzusammen
Dämpfen nicht der Liebe Macht;

Mögen nimmer überfluten,
Ob die ganze Welt versank,
Ihre Flammen, ihre Gluten —
Liebe stehet ohne Wank.

Gäb' ein Mann, Lieb' zu erringen,
Haus und Habe, Hof und Flur,
Liebe könnt' er nicht erzwingen —
Man verschmäht' und höhnt' ihn nur!

Zweite Scene.

Ort: das Elternhaus Sulamiths.

Sulamith.

Eine Schwester haben wir,
Noch nicht reif zu minnen;
Aber — kommt ein Freier ihr,
Sagt, was dann beginnen?

Sulamiths Brüder.

Ist sie eine Mauer — wol!
Eine Burg von Silber bauen
Wir darauf, und stattlich soll
Weit sie in die Lande schauen!

Ist sie eine Thüre — wol!
Bohlen müssen sie umfahen,
Cedernbohlen und es soll
Nimmer sich ein Buhle nahen!

Sulamith.

Einer Felsenburg vergleichbar
Stand ich stolz und fest, die Brust
Der Verführung unerreichbar
Und mein Trauter sah's mit Lust.

Habe Frieden drum gefunden
Auch vor seinen Augen — bin
Innig, Brüder, euch verbunden:
Eure Hut war mein Gewinn.

Einen Weinberg hat der König
Salomo zu Baalhamon;
Jeder Hüter bringet tausend
Silberlinge ihm davon.

Und auch ich hab' einen Weinberg —
Er ist dein, mein Salomon,
Dein mit aller Frucht — ein Fünftel
Sei den Hütern auch zum Lohn!

Salomo.

Wol, Geliebte! — doch Gefährten
Deiner Jugend stehen um dich,
Hörten gerne deiner Stimme
Süßen Klang, und gern auch ich.

Sulamith.

„Fleuch, mein Geliebter, gleich der Gazelle,
Schwebenden Trittes durchs grüne Revier!
Munter wie Hirschlein, munter und schnelle
Fleuch auf die würzigen Berge mit mir!“

II.

Bemerkungen zum Hohenliede

von *D.* J. G. Wetzstein.

Die folgenden aphoristischen Erläuterungen zum Hohenliede sind theilweise aus brieflichen Mittheilungen zusammengestellt, größtentheils aber aus unseres Freundes Abhandlung über die syrische Dreschtafel (in Bastians Zeitschrift für Ethnographie, Jahrg. 1873) entnommen, nicht aber ohne daß diese Excerpte ihm vorgelegt und hie und da von ihm erweitert worden sind.

Die Dreschtafel *(lôʿḥ ed-derâs)* ist ein seit uralten Zeiten in den Küstenländern des Mittelmeers heimisches landwirthschaftliches Geräth. Sie besteht aus zwei oberhalb durch zwei Querhölzer verbundenen Bohlen von Nußbaum- oder auch Eichenholz, vorn schlittenartig aufwärts gebogen, um über die Halmenlage unbehindert hinweggleiten zu können, unterhalb in schrägen Reihen mit Steinen (porösen Basalts) besetzt, einem Reib- und Schneideapparat, welcher dem Ausdreschen der Körner und der Zerschneidung der Halme zu Häcksel dient, indem die Dreschtafel, mit einem oder zwei Zugthieren bespannt und von ihrem obenauf befindlichen Lenker umgetrieben, die Runde auf der Halmenlage der Tenne macht. Die Dreschtafel mag im Altertum zuweilen zu grausamer Tödtung Kriegsgefangener verwendet worden sein (2 S. 12, 31); heutzutage dient sie als Ehrensitz für Braut und Bräutigam und als Paradebett für den gestorbenen Hausherrn. Die erstere dieser ihrer beiden Nebenfunctionen ist es, welche Wetzstein veranlaßt hat, in jener Abh. unter der Aufschrift „Die Tafel in der Königswoche" ein Bild der Hochzeitfeier bei der syrischen Landbevölkerung zu entwerfen. Dieses enthält nicht wenige dem Hohenliede zur Erläuterung dienende Züge, die wir hier, untermischt mit anderen auf das Hohelied und unsern Comm. bezüglichen Bemerkungen Wetzsteins, aneinanderreihen.

I, 6. Im August 1861 beim Besuche der Therme *El-ḥamma* zwischen *Ḍomeir* und *Roḥeiba* nördlich von Damask war ich Gast des Scheichs *ʿÎd*, welcher mit seinem Stamme, einem Zweige der *Ṣolêb*, am dortigen Schwefelflusse *(nahar el-mukebret)* lagerte. Da nun die Sprache dieser Völkerschaft (welche schon in vormuslemischer Zeit die syrische Wüste bewohnte, sich unter den Nomaden am Längsten zum

Christentum bekannte, und deshalb von der Vermischung mit den später aus der Halbinsel eingewanderten Stämmen rein erhalten hat), ihre beachtenswerthen Eigentümlichkeiten besitzt, so benutzte ich die Gelegenheit und ließ mir drei volle Tage lang solebische Gedichte dictiren und erklären. Die Einleitung zu einem derselben lautet:

صاحب الابيات اسمه تويس من الصليب ابن اخو راشد وكان عمه راشد
متناحر هو وايا واحد اسمه بشر بالقول، درى تويس بهم قام ارسل
الى بشر قصيدة اوّلها مَدْح فى كيس عمه وبتاليها يَنْبّ على بشر إنّك
عمّى جُزْ منه والّا انا نحيرك انت وخلافك،

„Der Dichter ist der *Solêbî Tuwês,* Brudersohn des (schon früher erwähnten) *Râśid.* Letzterer hatte mit einem gewissen *Biśr* einen Wortstreit gehabt (متناحر = מִתְנוֹחֵר); das erfuhr Tuwês und schickte nun folgende Kaside an Biśr, welche mit Lob in Betreff seines Onkels (فى كيس عمّه = فى حَقّ عمّه) beginnt und schließlich dem Biśr rathet, jenen in Ruhe zu lassen, widrigenfalls er (Tuwês) als sein und seines Anhangs Gegner (נָחִיר) auftreten würde." Der letzte Vers heißt:

مِنّى ٱلْكُمُ ٱلْعَائِلْ تَرَانى نَحِيرُهْ، وَٱثْنِى لَهُ ٱلْيُمْنَى وَٱنُوخْ كَمَا ٱلزّيرْ،

Das sag' ich Euch, des Störenfried's Widerpart (נָחִיר) werd' ich sein,
Das rechte Knie vor ihm beugen und als zweiten Zîr mich auf der Walstatt (dem *menâch*) zeigen.

Zîr ist ein im Dîwân der Benî Hilâl gefeierter Held, und das rechte Knie beugen heißt einen Kampf auf Leben und Tod eingehen; das Bild ist vom Schwerttanz hergenommen.[1]

1) Wird dieser Tanz z. B. zur Feier eines Sieges aufgeführt, so kommt es nicht selten vor, daß die Zuschauer einem von der Tänzerin besonders entzückten jungen Manne zurufen: Knie ihr! (اِرْكَعْ لُهْ, man sagt nicht لها, weil dies zweideutig wäre). Der Aufgeforderte tritt in den Kreis und läßt sich auf das rechte Knie nieder, in welcher beschwerlichen Stellung er sich nun der Tänzerin zu nähern sucht, die ihrerseits auf beide Kniee fällt, nach dem Takte der Musik rutschend und fechtend sich zurückzieht und zugleich mit der Klinge unter Aufwand aller Kräfte den Angreifer von sich fern zu halten sucht. Dieser parirt die Hiebe mit dem linken Arm indem er sich bemüht, seine Aufgabe zu erfüllen, nemlich mit der rechten Hand den Kopf der Tänzerin zu berühren. Gelingt ihm das, so ruft er: Tänzerin, ich berühre! (ابو الحُوَيْش أَقَعْ). Damit ist das Spiel zu Ende und der Sieger verläßt unter dem Beifallsgeschrei der Menge oft aus vielen Wunden blutend die Arena. Mancher hat den Versuch, eine gefeierte Schönheit zu berühren, mit seinem Leben bezahlt. Da der Tod ein selbstgewählter war, so geht das Mädchen straflos aus. Ist der Gegner, wie es häufig vorkommt, der Bruder oder Vatersbrudersohn der Tänzerin, in welchem Falle das Wagnis natürlich minder gefährlich ist, so hat er das Recht, die Besiegte zu küssen, was für die Zuschauer immer eine große Belustigung ist.

Soviel über das Gedicht des Ṣolêbî. Sollte daraus nicht etwas für das נֶחֱרַד־לִבִּי des Hohenliedes zu gewinnen sein? Man leitet dieses meist als *Ni.* von חָרַד oder חָרַר (entbrennen, zürnen) ab, aber warum nicht als *Pi.* von נָחַר? Am nächsten läge es freilich, dieses נחר im Sinne von نخر „schnauben" zu fassen; aber LXX Symm. Theod. indem sie *μαχέσαντο* (*διεμαχέσαντο*) übersetzen, scheinen mit נחרו wirklich den Sinn jenes تناحر verbunden zu haben, welches von نَحْر „Vorderhals" ausgeht. Der vorgestreckte Hals des Kameels, die Brust (صدر), der Kopf (راس), das Gesicht (وجه), die Stirne (جبهة), die Nase (انف) sind im Arabischen bekanntlich lauter Symbole für das dem Orte, der Zeit und dem Range nach Voranstehende. Von diesem نَحْر besitzt nicht nur das Altarabische (s. *Ḳâmûs* u. d. Worte), sondern auch das Neuarabische denominative Verbalformen. In Damask sagt man: السيل نَحَرَ من البستان „der Gießbach riß von dem an ihn stoßenden Theile des Gartens ab", und nach DMZ XXII, 142 ist نَحَّر فلانا „nach Jemandem hin vorwärts streben." Daher ist تَنَاحَرُوا sich (in feindlicher Absicht) gegenüber treten, wie تقابَلوا, dann in Wortstreit gerathen, sich zanken, und نَحِير ist nach einer vulgären Ausdrucksweise derjenige, welcher den Andern *coram* nimmt, zur Rede setzt, mit ihm zankt. Den Begriff „dem Gegner an den Hals (نَحْر) fahren", oder „mit ihm handgemein werden" drücken diese Denominativa an sich und ohne weiteren Zusatz in der neuern Sprache nicht aus.

I, 7 בְּעִטְּיָה. Für עִטָּה bietet sich zur Vergleichung arabisches عَضَّة; sowol bei Stadt- als Wüstenbewohnern *(Ḥaḍar* und *Bedu)* ist الغاضية „die Liebesschmachtende" eine sehr beliebte Bezeichnung für ein sterblich verliebtes Mädchen; das Masc. الغاضي (Plur. الغُضَاة) wird in gleichem Sinne von Jünglingen gebraucht. Der eig. Bed. nach bez. es die Schmachtäugige, deren tiefgesenkte Oberwimpern das Auge verschleiern. In Damask nennt man solche Augen عيون دُبَّل „gedrückte A." und in Haurân عيون مُغَرَّبات „gebrochene A.", und sie fehlen nicht leicht im dortigen Liebesliede. Hiernach will die Redende die Nähe der Hirten meiden aus Furcht vor dem هَتْك السِّتْر, d. h. aus Furcht, die spottsüchtige Welt werde ihr das Geheimnis ihrer Liebe ansehen, laut des Verses:

دلائل العشق لا تخفى على أحد، كحامل المسك لا يخلو من العَبَق،

Durch ihre Symptome verräth die Liebe sich der Welt,
Wie sich der Moschus, den man trägt, durch das Arom verräth.

I, 17 S. 38 Anm. Der Name صَنَوْبَر hat nie die Cypresse, sondern immer nur die Pinie, eine Föhrenart, bezeichnet. Die Cypresse hieß und heißt nur *serwa,* collektiv سَرْو *seru.* Da es nun sehr wahrscheinlich ist, daß ברוש (ברוש) der althebr. Name der Cypresse ist, und da es auf den Dünen von Beirut niemals Cypressen gegeben haben kann, so wird der Zusammenhang von بيروت mit ברוש aufzugeben sein. Statt des schwierigen רחיטנו ist viell. וְחֵיטֵנוּ (von חֵיט = חִטִּין) „und unsere Wände" zu lesen. Die Wortform حائط mag aus dem Idiom des Higâz oder aus einer andern trüben Quelle in die Schriftsprache gekommen sein; die lebende Sprache kennt nur حَيْط (חֵיט) pl. *ḥîṭân* (Syr. Aeg.) und *ḥiǰûṭ* (Berberei). Die Schriftsprache selbst hat nur den pl. *ḥîṭân* und setzt damit חֵיט als wirklichen Singular. Für den Uebergang von ץ in ט im Hohenliede läßt sich נטר vergleichen.

II, 11. *Denn siehe der Winter ist vorüber, der Regen vergangen, dahingeschwunden.* Es sind Worte lockender Liebe des Bräutigams an die Geliebte, die er zur Königin erheben will. „Die schönste Zeit im Leben des syrischen Landmanns — so beginnt Wetzsteins Schilderung — sind die ersten sieben Tage nach der Hochzeit, in welcher er mit seiner jungen Frau die Rolle von König *(melik)* und Königin *(melika)* spielt, und beide von ihrer Ortschaft und den geladenen Nachbargemeinden als solche behandelt und bedient werden. Die größeren Dorfhochzeiten fallen meistens in den Monat März, den schönsten des syrischen Jahres, der von seiner Lieblichkeit *(śahᵃr) âdâr* ‚Prachtmonat' genannt wird, von dem das Sprichwort sagt: Will Jemand das Paradies schauen in seinem Blüthenschmuck *(fî ezhârihâ),* der betrachte die Erde in ihrem Prachtmond *(fî âdârihâ).* Da die Winterregen vorüber sind und die Sonne noch erquickt, nicht wie in den folgenden Monaten belästigt, so werden die Hochzeiten im Freien auf der Tenne des Dorfes gefeiert, welche in dieser Zeit mit geringen Ausnahmen eine blumige Wiese ist. Auch eignet sich der März zum Festmonate wegen der wenigen Feldarbeiten und wegen seines Ueberflusses an Allem was ein Festgeber braucht. Die Heerden haben im Winter geworfen, es gibt Lämmer, Böckchen, Butter, Milch, Käse und Schlachtvieh, das von der Frühlingsweide fett geworden ist; dazu bietet die nahe Wüste braune, gelbe und weiße Trüffeln in solcher Menge, daß wenige Kinder an einem Tage mehrere Kameelladungen sammeln." Die Schilderung übergeht den Hochzeitstag selbst mit seinen Aufzügen, dem Schwerttanz der Braut und dem großen Festmahle und hebt von da an, wo die Neuvermählten am Morgen nach der Hochzeitsnacht, welche der junge Ehemann auch jetzt noch zuweilen wie der junge

Tobia auf dem Gebetsteppich zubringt, als König und Königin gelten und in ihren Feierkleidern den Obmann der Brautführer, nunmehr ihren Minister *(wezîr),* empfangen, der ihnen einen Morgenimbiß entgegenbringt. Dann kommen die Brautführer, holen die Dreschtafel aus dem Häckselspeicher *(metben)* und errichten auf der Tenne ein Gerüst mit der Dreschtafel obenauf, welche, mit einem bunten Teppich und mit zwei goldgestickten Straußfederkissen belegt, während der sieben Tage der Ehrensitz *(merteba)* für König und Königin ist. Diese schöne Sitte hat ihr gutes Recht und erfüllt auch einen edlen Zweck. Denn je gedrückter, geplagter und unglücklicher die Lage des syropalästinischen Bauers ist, um so billiger erscheint es, daß er wenigstens einige Tage lang geehrt, gefeiert und glücklich ist. Und bei der Leichtigkeit und Leichtfertigkeit der Ehescheidungen im Orient trägt die Erinnerung an die so festlich begangene Hochzeitswoche dazu bei, der Versuchung, sich scheiden zu lassen, ein Gegengewicht zu geben.

III, 11 עֲטָרָה. Die Sitte, den Bräutigam zu krönen, besteht wol in Syrien nicht mehr. Die Brautkrone, in Damask *tâg-el-ʿarûs,* heißt in Ḥaurân *ʿorga* (עֲרְגָה). Die letztere besteht aus einem silbernen Reif, welcher mit einem über 3 Finger breiten Netze von Korallenschnüren bedeckt ist. Auf diesem Netze sind reihenweise Goldmünzen angebracht, welche, am größten in der untersten Reihe, in den folgenden aufwärts steigend immer kleiner werden. Die Haare der Braut bilden am Hochzeitsfeste keine Flechten, sondern fallen frei auf Rücken und Brust herab und sind, um die Wellenform nicht zu verlieren, nur mäßig mit wolriechenden Substanzen geölt. Die Krönung beginnt damit, daß ihr vorerst die Kopfbinde umgeschlungen wird, welche an diesem Tage nicht der *ʿSembar* (s. DMZ XXII, 94), sondern die *Kesmâja* (كسماية) ist, ein langer schmaler, dunkelrother und golddurchwirkter Seidenstreif, an den beiden Enden mit Franzen versehen, zwischen denen die *Ṣumûch,* silberne halbkugelförmige Glöckchen, hängen. Die Enden der Kesmâja fallen zu beiden Seiten des Kopfs eines auf die Brust, das andere auf den Rücken, so daß der Klang der Ṣumûch eigentlich nur beim Schwerttanze der Braut recht vernehmbar ist. Ueber der Kesmâja wird nun die Krone so angebracht, daß sie mehr auf dem Vorderkopfe sitzt, und die vorderen Goldstücke der unteren Reihe auf die bloße Stirn zu liegen kommen. In der zu VII, 2 theilweise mitgetheilten *Saḥḳa* redet der Dichter den Goldschmied an:

ودُقّ صبوخ تظلّ تَلوح وتَدْوِي مثل النقّارات
والعرجة اربعة افواج وفوق الهامة جهاديّات

Und schlage (für die Braut) Glöckchen, die beständig schwanken und klingen wie die Pauken[1],

1) Unter den *Naḳḳârât* sind diejenigen kleinen Pauken gemeint, deren man sich bedient, um zu den Tanzliedern den Takt zu schlagen, wenn das nicht durch

Und (schlage) die Krone, eine vierreihige, und auf der Stirne sollen es Gihâdî's[1] sein.

Etymologisch glaubte ich das Wort *ʿorga* mit *ʿargûn* (עַרְגוּן), was in Ḥauran die Fußspange ist, zusammenstellen zu müssen, so daß es, von der Wurzel *ʿarag* ‚gebogen sein' Bezeichnung eines Bogens oder Reifens ist, was ja auch das W. تاج bedeutet; indessen sagte man mir in Ḳorêa (östlich von Boṣrâ), während wir eine Brautkrone betrachteten, sie heiße *ʿorga,* weil ihre Korallenschnüre nicht gerade herunter fallen, sondern schräge laufend (مُعَرْوَجَات) ein Netz verschobener Vierecke bilden.

IV. 14 אֲהָלוֹת. Wer erkennt in dem maurischen *nîf* „die Nase" das hebr. אַף wieder? Und doch sind Beide Eins. Das Wort אַנְף *enf* „die Nase" lautet bekanntlich im Munde des Zeltarabers, der das Deminutiv liebt, אֳנֵיף *ᵘnêf,* was sich in נֵיף verwandelt, da das vocallose א am Wortanfange, besonders nach schwerer und betonter Sylbe, gerne wegfällt; aus *nêf (neif)* wird endlich *nîf,* weil das Idiom der maurischen Araber den Diphthong *ei* haßt.

Gerade so erging es dem Worte אֲהָלוֹת „die Zeltchen" „die Häuschen", wie man die dreikantigen Kapseln der Cardamome nannte, eines Gewürzes, welches wegen seines Feuers und überaus lieblichen Aroms noch heutzutage von Ḥaḍar und Bedu so leidenschaftlich geliebt wird, daß man sich wundern müßte, wenn es in der betr. Stelle des Hohenliedes fehlte. Aus אֹהֶל bildete man das Deminutiv אֳהֵיל, und dieses verkürzte sich in הֵיל *hêl,* was der heutige Name der Cardamome ist, während man daneben das nicht verkürzte *ᵒhêl* als Caritativ der ursprünglichen Bedeutung beibehielt; man sagt: *jâ ᵒhêli* „meine lieben Zelt- (d. h. Stamm-) genossen." Dieser sprachliche Proceß läßt sich in allen semit. Sprachen beobachten, er hat eine Menge neuer Wurzeln erzeugt. Daß er schon frühzeitig begonnen, zeigt das Phönizische; denn die bibl. Namen חִירָם und חוּרָם sind aus אֲחִי־רָם und אֲחוּ־רָם verkürzt, und die punischen Steine bieten viel Analoges, z. B. den Eigennamen חִמְלְכַּת (= אֲחִי־מִלְכַּת *restrictus reginae coeli*) neben חֶתְמלכת (= אֲחִית מ׳), ferner חמלקרת neben חתמלקרת u. dergl.; auf einem der Steine, die ich selber aus Carthago mitgebracht habe, steht דוֹן statt אֲדוֹן „Herr". In gleicher Weise wird der Name der von den Reisenden

---

das Tamburin geschieht. Die Damascenerinnen nehmen sie auf jede Landpartie mit, wo sie häufig ohne allen Gesang die einzige Begleitung der Tänze sind. Sie werden so gehandhabt, daß sich ein Mädchen auf die bloße Erde setzt. die beiden kaum eine Untertasse großen kupfernen Halbkugeln vor sich auf den Schoß nimmt und mit zwei hölzernen Schlägeln intonirt. Ihr Bezug ist Ziegen- oder Gazellenhaut, während man zum Tamburin am Liebsten den Kehlbeutel des Pelekan nimmt. Diese Pauken haben wie die unsrigen eine ungleiche Stimmung; verstimmte werden durch Erwärmung über dem Kohlenbecken justirt.

1) Der *Gihâdî* ist eine seltnere türkische Goldmünze alten und schönen Geprägs, dünn aber sehr groß und vom feinsten Golde. Er wird als Amulet gegen den bösen Blick getragen. Auf der Brautkrone bildet er die unterste Münzenreihe.

vielgenannten Tränke *Wêba* (*Weibe* وَيْبَة) im Araba-Thale eine Abkürzung von אֲוִירָה und dieses das Deminutiv von אוֹבוֹת sein, dem Namen einer Lagerstätte der Israeliten in der Wüste (4 Mos. 21, 10). Den Namen עֵין אוֹבוֹת „die Quelle der Schläuche" hatte sie wol von der Menge der dort aufgehäuften Schläuche der aufeinander wartenden Schöpfer. Man hat diese Lagerstätte anderwärts gesucht — gewiß mit Unrecht. Von der Hafenstadt אֵילוֹת (*Elath* am rothen Meere) heißt es in der um das J. 1000 in Jerusalem publicirten Geographie des *Ibn el-Bennâ* (HSS der kön. Bibl. in Berlin, Sect. Spr. Nr. 5): „*Weila* (وَيْلَة) am Nordende des (östl.) Arms des rothen Meeres, blühend und angesehen, reich an Palmen und Fischen, der Hafen von Palästina und der Speicher des Ḥigâz, heißt beim gemeinen Volke *Aila* (أَيْلَة); aber *Aila* ist verödet, es liegt ganz in der Nähe." Das Richtige wird also sein, daß der Name *Weila* aus אֲוִירָה „Klein-Aila" abgekürzt ist und eine Ansiedelung bezeichnete, welche allmählich in der Nähe des alten Aila entstanden ist, und auf welche, als jenes endlich verödete, auch sein Name überging, so daß „Klein-Aila" zu Aila wurde; daher wissen auch die späteren arab. Geographen nichts mehr von *Weila*. Ich habe es bereits anderwärts erwähnt, daß dem Namen der bekannten Hafenstadt *Suês* (سُوَيْس) das arab. *ʿsâs* (إِسَاس = אֲשִׁישׁ) zu Grunde liegt, welches bei allen syrischen Stämmen das vocallose Elif abgeworfen hat und *Sâs* lautet. Davon ist *Suês (Suwês)* das Deminutiv. Der Ort hat den Namen davon, daß er auf den Fundamenten alter Hafenbauten entstanden ist.

Schon Silv. de Sacy (s. Gesenius *Thes.* p. 33ᵇ) hat in אהלות die Cardamome vermutet. Aber er hat, wie es scheint, seinen Beweis weniger auf die Identität der beiden Wörter *hêl* und *ahalôt* als darauf gestützt, daß er das Wort *ḳâḳula* (قَاقُلَة), den jemanischen und ursprünglich wol indischen Namen der Cardamome, im Munde des heutigen Aegyptens *hâhula* lauten läßt. Aber der Aegypter spricht das *ḳ* nicht wie *h;* er spricht es gar nicht oder höchstens wie Hamz, so daß *ḳâḳula* bei ihm nicht *hâhula* sondern *ʾâʾula* lautet. Und wer möchte das Altertum dieses Wortes oder das seiner heutigen Aussprache in einem Lande voraussetzen, welches seine Sprache und Bevölkerung so gründlich gewechselt hat wie Aegypten? Und warum sollen die Palästinenser ihre indischen Gewürze und deren Namen aus Aegypten erhalten haben? Warum nicht vielmehr aus *Aila,* wohin sie entweder durch Schiffe oder durch den (nach Strabo 16, 4) ehedem wolorganisirten Karawanenverkehr im Küstenlande *Tihâma* aus *Jemen* gebracht wurden? Oder aus *Têma* dem Stapelplatz in der Wüste (Hi. 6, 19. Jes. 21, 14), wohin sie aus *ʿAḳir,* dem Hafen von *Gerrha* (חֲגַר), welches nach Strabo a. a. O. der große arabische Gewürzmarkt war, gebracht wurden? Erhielt aber Palästina seine Gewürze von dort her, so würde es auch das Fremdwort *ḳâḳula* unverändert überkommen haben, da

alle arabischen Stämme den *ḳ*-Laut sehr deutlich aussprechen. Kurz, das W. אהלות hat nichts mit *ḳâḳula* zu schaffen; es wird als rein semitischer Name schon durch die Pluralbildungen אהלות und אהלים (Spr. 7, 17) erwiesen. Die Punktation spricht nicht dagegen; erhielten die Bewohner Palästina's das Wort mit der Sache selbst durch die arabischen Lieferanten, bei denen das hebr. אֲהָל wie heute so im Altertum אַהַל gelautet haben wird, so behielt man einfach die arab. Vocalisation bei zum Unterschiede von אֹהֶל in seiner eigentlichen Bedeutung, ohne daß damit der Gewürzname zum bedeutungslosen Fremdworte geworden wäre. Daß die lebende Sprache einen Singular für „Eine Cardamomenkapsel" gehabt habe, ist selbstverständlich. Interessant ist die Art und Weise, wie sich heutigentags die Araber bezüglich dieses Singulars helfen. Da *hêl* das verstümmelte אהל nicht wieder erkennen läßt, das arab. أَهْل überdies seine Bedeutung modificirt hat (es bedeutet die Zelt- und Hausgenossen), so läßt sich von *hêl* nicht mehr das nom. unit. *hèla* „eine Cardamomenkapsel" bilden: man nimmt daher das Wort *geras* (جَرَس) „das Glöckchen" zu Hilfe, wobei man die festgeschlossenen Samenkapseln, in denen die losen Körner beim Schütteln ein hörbares Rascheln hervorbringen, mit den Glöckchen vergleicht, welche man dem Leithammel (مِرْبَاع) und dem Leitkameele (قِيد) umhängt. Man sagt also: nimm drei, vier Glöckchen *(egrâs)*, und sagt nicht: *telât, arbaʿ hêlât* (was höchstens als Handelsausdruck „Partien oder Arten von Cardamomen" bezeichnen würde); auch spricht man von „Hêl-Glöckchen" *geras-el-hêl* und „Gewürzglöckchen" *geras-eṭ-ṭib*. Dieses Glöckchen illustrirt das antike אהל. Gesetzt daß *ḳâḳula* der wahre Name der Cardamome gewesen wäre, so wird diese von den hebr. Gewürzhändlern, die den Fremdnamen natürlich kannten, אהלות ככלה „*Ḳâḳula*-Kapseln" genannt worden sein, wogegen das Volk, das Fremdwort ignorirend, nach Analogie von קְנַה־בֹשֶׂם nur בֹשֶׂם (אַהֲלוֹת) „Gewürzkapseln" oder auch blos אהלות gesagt haben wird. Importirte Specereien benennt das Volk gern nach ihrem Aussehen, ohne sich um ihren heimatlichen Namen zu kümmern. Die Muskatnuß nennt der Araber *gôz-eṭ-ṭib* „Gewürznuß" was einen hebr. אֱגוֹז בֹּשֶׂם entsprechen würde. Ebenso nennt er die Nelkenblüte *mismâr-eṭ-ṭib* „Gewürznäglein", gerade so wie wir, oder auch blos *mismâr* „Näglein". Das Fremdwort *ǧurumful* „Nelke" kennt nur der Specereihändler. Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch das seiner appellativen Bedeutung entkleidete *hêl* durch das Wort *geras* über kurz oder lang aus der lebenden Sprache verdrängt werden wird.

Daß die gestoßene Cardamome eine der gewöhnlichen Ingredienzen des arabischen Kaffees ist, sehen wir aus einem Gedichte, von welchem sich Wallin freilich nur eine sehr fehlerhafte Copie verschaffen konnte und veröffentlichte (DMZ VI, 373). Der betr. Vers lautet mit einigen von Grammatik und Versmaß erheischten Abänderungen:

مَعْ دَلَّةٍ يَنْبَغِي لَهَا الْهَيْلُ وَالْجَوْزُ ، عِشْرِينَ عُودٍ أَلْعَارِفِينَ قِيَاسُهْ ،

Mit einer Kanne (Kaffee), worin Cardamome und Muskatnuß sein muß
Und zwanzig Näglein, das rechte Maß für Sachkenner.

Die Nuß ist nicht, wie Wallin meint, die Kokusnuß *(gôz-el-Hind)* sondern die Muskatnuß, und *ʿûd* „das Hölzchen" ist das Gewürznäglein, wie auch Wallin richtig hat; sonst ist *ʿûd* und *ʿûda* (عُودَة) der kleine Stiel der Rosine.

V, 1. *Esset, Freunde, trinkt und berauscht euch, ihr Lieben.* Mit רֵעִים hier vergleicht sich sachlich מְרֵעִים Richt. 14, 11 wo dem Simson, als er seine siebentägige Hochzeit in Timnath feiert, dreißig Gefährten beigegeben werden, die sogenannten Brautführer, welche im nachbiblischen Hebräisch שׁוֹשְׁבִינִים und jetzt in Syrien *śebâb el-ʿarîs* d. i. die Jünglinge des Bräutigams heißen; ihr Obmann heißt der *śebîn*. „Die Bezeichnung ‚Brautführer' (Nymphagogen) ist nicht völlig zutreffend. Zwar haben sie auch der Braut Dienste zu leisten, und wenn diese eine Fremde ist, so bilden sie den wesentlichen Theil der berittenen und bewaffneten Escorte, welche den Brautzug *(el-fârida)* abholt und unter Kampfspielen, die vor der Braut und den Brautjungfern *(el-ferrâdât)* aufgeführt werden, in das Dorf des Bräutigams bringt; aber die Hauptpflichten der *śebâb* gehören namentlich am eigentlichen Hochzeitstage und in der Königswoche dem Bräutigam. Dieses Ehrengefolge muß ein uraltes Institut des Landes sein. Vielleicht stammt es aus einer Zeit allgemeiner Unsicherheit im Lande, wo die ‚Jünglinge' die Schutzwache des Festes gegen Ueberfälle bildeten." Die Namen רֵעַ und מְרֵעַ leitet Wetzstein von einem mit רעה nahe verwandten ריע ‚eng verbunden sein' ab, indem er רֵיעַ Iob 6, 27 als die etymologisch genauere Schreibung von ersterem nimmt und מְרֵעַ (= מְרִיעַ nach der Bildung מְסִבָּן) mit dem arabischen Worte مرياع *mirjâʿ* zusammenstellt, welches ‚den unzertrennlichen Gefährten' bedeutet und bei allen syrischen Wanderstämmen die Bezeichnung des Leithammels ist, weil er dem Hirten auf Schritt und Tritt folgt, dessen Brottasche trägt und von jeder Mahlzeit seinen Antheil bekommt.

VII, 1. *Was wollt ihr sehen an Sulamith? „Wie den Reigen von Mahanajim".* „Die Spiele während der Hochzeitfeiertage werden von Zeit zu Zeit durch Tänze abgelöst. Die verschiedenen Arten der Tänze lassen sich unter die Generalnenner *saḥḳa* (שַׂחְקָה) und *debḳa* (דַּבְקָה) bringen. Die *saḥḳa*, was beduinisch *saḥ̣ḳe* (ק = *ć* d.i. *tsch*) gesprochen wird, ist graziöser Einzeltanz, von Einer Person oder von sich nicht anfassenden mehreren getanzt. Die *debḳa* hat diesen Namen ‚Hängetanz', weil sich die Tanzenden mit den kleinen Fingern zusammenhaken; sich mit den Händen fassen würde Gelegenheit zum Händedrücken geben, was vermieden werden muß, weil es die Araberin vom fremden Manne nicht ruhig hinnehmen würde. Meistens erscheint die *debḳa* als Ringeltanz. Wird sie von beiden Geschlechtern getanzt, so

heißt sie *d. munvadda'a* ‚die bunte *debḳa.*' Die *saḥḳa* soll beduinischen Ursprungs sein und wird demgemäß immer nach einer Kaside in Nomadenidiom getanzt; die *debḳa* ist der eigentliche Nationaltanz des syrischen Landmannes *(ḥaḍarî)* und die Lieder, nach denen sie getanzt wird, sind ausschließlich in der Sprache des *Ḥaḍarî* gedichtet. Sie haben vorherrschend das Metrum der sogenannten andalusischen Ode (— ∪ — — | — ∪ — — | — ∪ —) und eigentümlich ist der *debḳa* daß ihre Strophen wie die Glieder einer Kette oder wie die Finger der Tänzer in einander hangen, indem die nächste Strophe mit den Worten beginnt, mit welchen die vorhergehende schließt [ähnlich dem Stufenrhythmus der Gradualpsalmen, s. Psalmen 2, 257]. Für *saḥḳa* und *debḳa* hat man einen Solosänger. So oft dieser einen Vers resp. eine Strophe gesungen, stimmt der Chor der Tänzer und Zuschauer den Kehrvers *(meredd)* an, welcher bei der *debḳa* immer aus den zwei letzten Zeilen der ersten Strophe des Gedichtes besteht. Instrumentalmusik liebt man bei den Tänzen nicht; nur eine kleine von dem nicht selber mittanzenden Solosänger oder der Solosängerin gehandhabte Schellentrommel *(deff)* begleitet leise den Gesang, um den Takt anzugeben" [vgl. hiefür das Vorbild Mirjams Ex. 15, 20 f. und Ps. 68, 26].

Zu der *saḥḳa,* welche nach einer Kaside (meistens mit dem Metrum — — ∪ — | — — ∪ — | — — ∪ — | — — ∪ —) ohne Kehrvers in $^2/_4$ Takt getanzt wird, gehört der Schwerttanz, welchen die Braut am Hochzeitstage tanzt. Wetzstein beschreibt ihn in DMZ XXII, 106 nach eigenem zweimaligen Anschauen: „Das Bild der Tänzerin (*el-ḥâṣi* ‚die den Ring Füllende' oder *abû ḥ°wêṣ* ‚die im Ring Befindliche'), das wallende, dunkle Haar der aufgelösten Flechten, ihre ernste edle Haltung, das niedergeschlagene Auge, die anmutigen Bewegungen, der rasche und sichere Tritt der winzigen nackten Füße, die blitzartigen Schwingungen der Klinge, die geschickte Verwendung der linken Hand, in welcher die Tänzerin ein Taschentuch hält, das strenge Einhalten des Taktes, obschon der Gesang des *munšid* (Vortragenden) allmählich schneller und der Tanz leidenschaftlicher wurde — dieses Bild hat sich meiner Erinnerung bleibend eingeprägt. Vervollständigt wird es durch den Ring *(ḥ°wêṣ),* dessen eine Hälfte durch Männer, die andere durch Weiber gebildet wird. Sie stehen aufrecht, berühren sich leise mit den Schultern und begleiten den Takt mit einem Schwanken des Oberkörpers und leisem Zusammenschlagen der vor der Brust aufwärts gerichteten Hände. Das Ganze wird von angezündeten Feuern beleuchtet. Die stetige Wiederkehr der Worte *jâ ḥalâlî jâ mâlî* o mein Eigentum, o mein Besitz [s. Psalmen 2, 384 Anm. 1] und das Schwert, womit sonst der Mann Familie und Eigentum schützt, in der Hand der Jungfrau geben der in den Tagen häuslichen Glückes aufgeführten *saḥḳa* das Gepräge feierlichen Ausdruckes des Dankes und der Freude über den Besitz dessen was das Leben angenehm macht — der Familie und des Eigentums; denn beim *Ḥaḍarî* und *Bedawî* schließt das Wort *ḥalâl* Weib und Kind ein."

„Wird die *saḥḳa* von einem Manne getanzt, so ist sie immer Schwerttanz. Nur die im Gôf gebräuchliche Art dieses Tanzes (sie heißt *saḥḳat el-Gawâfina*) wird contretanzartig von zwei sich gegenüberstehenden Männerreihen aufgeführt. Die Tänzer berühren sich nicht mit den Händen, sondern nur mit den Schultern; die Frauen bilden den Ring und singen den Refrain des vom *munšid*, der hier auch einer der Tänzer sein kann, vorgetragenen Liedes."

VII, 2. *Wie schön sind deine Tritte in den Schuhen, Fürstentochter!* Nachdem vor dem Tribunal *(dîwân)* des Hochzeitsfestes die Jungfräulichkeit der Neuvermählten constatirt ist (vgl. Dt. 22, 13—21), beginnt ein großer Tanz; das dazu gesungene Lied beschäftigt sich nur mit dem jungen Paare und der unvermeidliche وَصْف d. h. eine Schilderung der körperlichen Vollkommenheit und des Schmuckes beider bildet den Hauptinhalt. Ein solcher *waṣf* ist auch schon am gestrigen Tage während des Schwerttanzes der Braut (der Glanzpartie des Hochzeitsfestes) gesungen worden; der heutige (am 1. der 7 Hochzeitsfesttage) ist im Lobe der Königin maßvoller und preist, weil sie nun Ehefrau, mehr ihre sichtbaren als verhüllten Reize. Im Hohenliede vergleicht sich diesem *waṣf* nur 7, 2—6.[1] Im Uebrigen sind es die Liebenden selbst, die sich wechselseitig besingen. Doch mag auch dies unter dem Einfluß der Sitte des *waṣf* geschehen. Die Wiederholungen aus 4, 1—5 und 6, 4—7 sind ganz nach der Weise des *waṣf*, auch in den syrischen Hochzeitsgesängen sind diese Enkomien nach Einem Muster.

Wir theilen hier beispielsweise ein solches Enkomium mit. Es bildet den Schluß einer Saḥḳa, deren Entstehungsgeschichte wir vorausschicken. Als vor etwa 40 Jahren der vorige Scheich von *Nawâ* seine Tochter verheirathete, erklärte diese an ihrem Hochzeitstage, daß sie den üblichen Schwerttanz nur nach einer von einem namhaften Hauraner Dichter eigens für sie gedichteten Kaside tanzen würde. Dagegen ließ sich nichts thun, denn der Hauranier liebt den Stolz an seiner Tochter, weil man glaubt, er schütze sie vor Verirrungen und biete eine Sicherheit für die Familienehre. Der angesehenste Dichter

1) Nach Wetzsteins Ansicht ist auch 5, 2 ff. ein solcher *waṣf*, welchem die Erzählung v. 2—7 nur eine gefällige Anknüpfung zu geben bezweckt; die Gesänge des Hohenliedes, welches er nicht für salomonisch und nicht für ein dramatisches einheitliches Ganzes hält, besonders die *Waṣf*-Partien, scheinen ihm in den Kanon aufgenommen worden zu sein, um dem Volke einige schöne weihevolle Hochzeitslieder zu erhalten und den Gelegenheitsdichtern, deren Produkte wie heutigentags so auch im hebräischen Altertum oft die Grenze des Anstands und Geschmacks überschritten haben mögen, gute Vorlagen für Nachbildungen zu geben. Die allegorische oder mystische Deutung kam später hinzu und war in diesem Falle etwas weit näher Liegendes als z. B. bei jenen Liebesliedern, welche von den Sängern der Omajadenmoschee allabendlich bei der feierlichen تهليلة am Grabe Johannes des Täufers gesungen werden. Ort, Zeit und Umstände — sagt der Damascener — geben dem Liede seine Deutung.

der Gegend war damals *Ḳâsim el-Chinn,* welcher erst kurz vorher von einer Dichterfahrt nach Mesopotamien zum Phylarchen des *Gerbâ*-Stammes königlich beschenkt zurückgekommen war. Er lebte in der von jeher durch ihre Dichter berühmten Ortschaft *Gâsim*[1], etwa eine Meile nördlich von *Nawâ*. Ein reitender Bote ging dahin ab. Der Dichter hatte keine Zeit zu verlieren; er steckte Schreibzeug und Papier in den Gürtel, setzte sich auf seinen Esel und dichtete unterwegs, während der Bote vorauseilte, seine Ankunft zu melden. Als Ḳâsim kam, brannten schon die Feuer auf dem Anger, die Hochzeitsgäste warteten und die Tänzerin, im Brautschmuck und die Klinge in der Hand, stand bereit. Ḳâsim küßte ihr die Hand und machte den Vorsänger, da aus Mangel an Zeit Niemand das Gedicht einüben konnte; überdies hatte Ḳâsim eine schöne Stimme. Als der Tanz beendigt war, nahm die Braut ihre *Kesmâja* vom Kopf, wickelte 20 *'Gâzî* (etwa 30 Thaler) in dieselbe und warf sie dem Dichter zu, ein für die dortigen Verhältnisse großes Geschenk, denn die *Kesmâja* einer reichen Braut ist kostbar. Dagegen ließ sie sich das Gedicht ausliefern. Die Anlage des Gedichts zeigt von großem Geschick. *Nawâ,* mitten in der äußerst fruchtbaren batanäischen Ebene gelegen, treibt den Feldbau in einem Umfange, wie keine andere Ortschaft in Syrien und Palästina; sein Scheich ist stolz darauf, daß ehedem Hiobs 500 Gespanne dort gepflügt, und *Nawâ* nennt sich die Hiobsstadt.[2] Da nun der Bauer nach dem bekannten *de bobus arator* für Nichts mehr Sinn und Theilnahme hat als für den Feldbau, so durfte der Dichter für sein Gedicht mit Sicherheit auf Verständnis und Beifall rechnen, wenn er dieses innerhalb der Sphäre des Landlebens sich bewegen ließ. Er that dieses. Es beginnt damit, daß der Tänzerin eine *'Sekâra* (شكارة) d. h. ein Benefiz gesäet wird, das man sonst nur zu Ehren eines um die Ortschaft hochverdienten Mannes zu säen pflegt. Damit das Benefiz der Empfängerin würdig sei, werden dazu 4 *Sauwâmen* (سوّامات, eine *Sauwâma* besteht in der Regel aus 6 Gespannen) requirirt, und der Dichter hat Gelegenheit, von Erndten, Dreschen, Vermessen, Verladen und Verkaufen der großen *'Sekâra* seinen Zuhörern ergötzliche Bilder vorzuführen. Aus dem Ertrage des Weizens wird nun der Tänzerin die Aussteuer gekauft, erst die Kleider, dann der Schmuck, die beide beschrieben werden. Den Schluß bildet der Waṣf, der hier mitgetheilt wird. Das Gedicht habe ich im Herbst 1860 von einem jungen Manne aus Nawâ zugleich mit andern Gedichten Ḳâsim's erhalten, die er sämtlich auswendig wußte. Die übrigen sind in der Form viel kunst-

1) Auch Abû-Temmâm, der Samler der Hamâsa, war aus diesem جاسِم gebürtig [s. Delitzsch, Jüdisch-arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit S. 1].

2) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß *Nawâ* eine Abkürzung von נְוֵה־אִיּוֹב ist wie *Medîna* von *Medînat-en-Nebî*. Ueber Hiobs angebliches Grab in der Nachbarschaft von *Nawâ* s. meine Abhandl. über das Hiobskloster in *Fr. Delitzsch* Hiobscommentar S. 507 ff.

reicher und vollendeter als die in Rede stehende Sahka. Wer kann sagen, wie viel von den (besonders metrischen) Schwächen der letzteren auf Rechnung des Dichters und der Eilfertigkeit, mit der sie gedichtet wurde, kommt, und wie viel davon demjenigen zur Last fällt, von welchem ich sie erhalten habe?

وهاذى الصيغة يا مسطور البسها ما منها شى فات

Da hast du deinen Schmuck, o Schöne, leg' an, es wurde nichts vergessen!

البسها يا بَعْد عمَيْرى يا بعد الفائن الهَشّات

Leg' an und lebe, wenn der Feigling und wenn der Lügner längst gestorben.

قالت وُدّى توصّفنى بطولى وقدّى هات أبيات

Sie sprach: Nun sollst du mich besingen, von Kopf zu Fuß in Versen schildern!

اقول اوصافك يا مسطور لِمِثْلى ما هن معدودات

Ich sage: Schöne, deine Reize vermag ich nimmer aufzuzählen,

أوصّف مِنّك شى زَهيد عا موجب عُرْف النصرات

Und nur das Wenige will ich schildern was mich die Augen sehen lassen:

راسَهْ كاسًا من البلّور وشَعْرَه يا ليل الظلمات

Ihr Haupt ist dem Krystallpokale, ihr Haar der dunklen Nacht vergleichbar,

سواد الليلَ شَعْرَها بالليالى المستَقْرِضات

Ihr schwarzes Haar den sieben Nächten, dergleichen nicht im ganzen Jahre[1];

لَيْها جُعود تظلّ تنود سواةَ حْبال الوِرّدات

In Wellen schwankt es hin und wieder, den Seilen gleich der Schöpferinnen,

وسوالفها توالفنا بعُطْرُ وْنَدّ مدهّنات

Und alle Wolgerüche athmen die Seitenlocken die mich tödten.

وجبينَها ضَوّ الهلال والميازين مغرّبات

---

1) Diese 7 Nächte sind die 4 letzten des Januars und die 3 ersten des Februars (alten Kalenders). Sie sind sehr bewölkt, regnerisch und dunkel und heißen *el-mustaḳriḍât* „die Entlehnenden" weil sie entweder die Antheile, welche alle übrigen Jahresnächte an Wolken, Regen und Dunkel haben, gleichsam von diesen borgen, oder weil sich die Sieben wechselseitig ihre Antheile zur Verfügung stellen, so daß z. B. die Schwärze jeder dieser Nächte eine siebenfache ist. Der häufige Hagel, der in diesen kalten häßlichen Tagen fällt, heißt „Alteweiber-Zähne" (*asnân-el-ʿagâiz*), weil viele alte Leute in diesen Tagen sterben.

Der Neumond strahlt auf ihrer Stirne und matt erleuchtet sind die Waagen[1],

وحواجبها خطوط أقلام بحرف النون مقنطرات

Und ihre Brauen sind die Bogen des *Nun*'s von Künstlerhand gezogen.[2]

فَنْق العيونَ دْعانِ آنين تقول عيون الكوفيّات

Der Augen Zauber macht mich stöhnen als wärens Augen der Kuferinnen.[3]

وخَشْمَهْ يا تَمْرَ العراق ظُباب الحُسْم الهنديّات

Der Dattel von Irâk[4], der Schneide der indischen Schwerter gleicht die Nase,

وَجْهَهْ يا دورة البدر آلْيَا وَيْلَاهْ من الوَجْنات

Ihr Angesicht dem vollen Monde, und Herzeleid sind ihre Wangen.

ثُمَّهْ يا خاتمًا بلّور اسنانَهْ لِيلُو ملظومات

Ihr Mund ist ein krystallnes Reifchen und Perlenschnüre ihre Zähne,

ولسانَها يلظم بالدرّ وا وَيْلَتَاهْ من الشِفَّات

Und Perlen streut die Zunge aus und, wehe mir, wie schön die Lippen!

رِيقَهْ شهد يحلّ بكاس ويبرى من قَرْص الربدات

Ihr Speichel lautrer Honigseim und Heilung für den Biß der Natter.

مُعَرّج عا اللِحْيَة سَيّال حروف الميم معدّلات

Der zierlichen Schrift vergleichbar schlängelt der *Seijal*[5] sich aufs Kinn herunter,

---

1) Während sonst das Licht des Neumondes schwach und das der Waagen ein sehr starkes ist, so findet hier das Gegentheil statt. Die W. sind 2 Sternbilder; das eine heißt die rechte Waage (*mizân-el-ḥakk*) und besteht aus 3 sehr glänzenden Sternen, das andere, die falsche Waage (*m. el-buṭl*), besteht aus 2 glänzenden und einem blasseren Sterne.

2) Die Brauen werden mit dem Bogen des umgekehrten ن verglichen; dieser Vergleich, den die ländlichen Dichter den geschmacklosen städtischen nachsprechen, ist nur dann erträglich, wenn man ein von kalligraphischer Hand gezeichnetes *Nûn* vor sich hat.

3) Die kufischen oder babylonischen (*bâbilîja*) Augen sind vollkommen schwarze, die für die Araber besonders gefährlich sind. Auch bei der babylon. Zauberin *Zuhara*, welche die beiden Engel *Hârût* und *Mârût* verführt hat (s. Ḳorân 2, 96), lag, den Dichtern zufolge, der Zauber im schwarzen Auge.

4) Die Dattel von *'Irâḳ* ist eine weiße schmale, nicht zu lange und sehr süße.

5) Der *Seijal* ist eine *dakka* d. h. eine tätowirte Arabeske in der Form übereinander stehender Final-*mîm's* (م). Der *Mânî* (Vs. 20), eine andere *dakka*, wird auf dem Kehlkopf angebracht. Er besteht meistens aus einem Ringe, in welchem als Talisman ein syrischer d. h. auf אל endigender fingirter Engelsname angebracht ist.

تَرْحًا رُسِم على العجين دعانِ آنينُ وْعِرْى فات

So zeichnen sich auf weißem Brote der duftgen *Kezha*[1] schwarze Körner.

محدَّر المانى تحدير من السُرْيَانى بُهْ آيات

Den Hals herab zieht sich der *Mâni* mit Zauberschrift in syrischen Zeichen;

وعُنْقها عنق الغُرَيْر الوارد عين القنوات

Ihr Nacken gleicht dem Hals des Rehes, das aus dem Quell von *Kanawât*[2] trinkt,

وصَدْرَها لوحًا رخام يُجْلَب بصَيْدا عا البينات

Die Brust geschliffnen Marmortafeln, wie Schiffe sie nach *Ṣêdâ* (Sidon) bringen,

فيه نهود تقول عقود جواهر حَوْف الرُمَّانات

Darauf wie Aepfel der Granate zwei schimmernde Juwelenhaufen.

ذِرْعانَها شَمْط الحُسام وخيار مقشَّر منه هات

Die Arme sind gezogne Schwerter, geschälte Gurken — hätt' ich solche!

اِلْها كفوف تظَلّ تنوف بحنّا حجازى مخضَّبات

Und unvergleichbar schön die Hände im Rosenroth des *Ḥinnâ*-Blattes;

واصابعَهْ شَرْواةَ آقلام الكَتْبُ وْلا هن مَبْرِيّات

Die glatten feinen Finger gleichen dem Schreibrohr, das noch ungeschnitten;

وحَوْف الشَوْف آظافرها حَبّ آذْرَة بى جرناسة بات

Der Nägel Schimmer dem Dura-Korne, das über Nacht in Milch gelegen.[3]

وجِسْمَهْ زادَ رَسْمَنا آكْوَاك القُطْنُ وْمندوفات

Der Leib ist ein Baumwollenhaufen, den Meisters Hand zu Flaum geschlagen[4],

1) Der *ḳezaḥ* (קֶצַח), *n. unit. ḳezḥa*, ist die *nigella sativa*, mit welcher feinere Backwaaren bestreut werden.

2) Es soll hier nicht die Quelle des *Wâdî Ḳanawât* auf dem Haurangebirg gemeint sein, sondern der *Kanawât*-Fluß, ein Arm des *Baradâ*, welcher die Bassins der Damascener Häuser füllt, so daß der Sinn wäre, der Hals der Braut sei weiß wie der einer Städterin und nicht braun, wie der der Bäuerin.

3) Die hauranische *Ḏura* ist der Hirsen, der in Milch gelegt einen weißen Schimmer erhält und aufschwillt, so daß er sich mit dem Fingernagel vergleichen läßt.

4) Der Aufpolsterer (*neddâf*, gewöhnlicher *ḥallâg* genannt) hat einen über 1 Klafter langen Bogen, dessen aus einer sehr dicken Darmsaite bestehende Sehne er mit der aufzulockernden Wolle oder Baumwolle in Berührung setzt und dann mit einem kurzen hölzernen Schlägel anschlägt. Durch die heftigen und schnellen Schwingungen der Sehne wird die Wolle, wäre sie auch noch so sehr zusammengedrückt und verfilzt, mit überraschender Schnelligkeit in den weichsten Flaum verwandelt.

وسوابقها عمدا رخام بجامع الاموى منصوبات

Und ihre Beine Marmorsäulen im Gotteshaus der Omajaden.

وهاذى اوصافك يا مسطور تفضّلْ ما منها شى فات

Da hast du, Schöne, deine Reize, nimm hin, es wurde nichts vergessen,

دامت حلاتك يا بَعْدى يا بعد الفائن الهَشّات

Und leb' und blühe wenn der Feigling und wenn der Lügner längst gestorben!

VII, 3 *dein Leib ein Weizen-Haufen, umsteckt mit Lilien.* Zu diesem Bilde lag uns schon die Wetzsteinsche Illustration in dem 5. Excurs über Worfschaufel und Worfgabel in unserem Jesaia S. 706 vor. Die Abhandlung über die Dreschtafel enthält hiezu manche lehrreiche Ergänzungen. Wenn das Getreide gedroschen ist, so wird aus dem Gedroschenen *(deris),* welches aus Körnern, Häckerling und Spreu besteht, ein neuer des Worfelns gewärtiger Haufen gebildet, und dieser heißt عَرَمَة. „Seiner Abkunft nach (v. *ʿaram* entblößt sein) bed. *ʿarama* den vegetationslosen Schutthaufen; *ʿarama, ʿoreima, ʿirâm* sind in Haurân und Gôlân Eigennamen mehrerer mit gelbem oder rothem vulkanischen Schutt bedeckter Puy's (todter Eruptionskegel). In der Terminologie der Tenne bedeutet das Wort durchweg und ausnahmslos den noch ungeworfelten *deris*-Haufen; in der hebräischen dagegen den bereits geworfelten Körnerhaufen. Ein solcher dient Ruth 3, 7 dem Boas als Kopfkissen, während er, so gelagert, zugleich sein Eigentum bewacht. Luther übersetzt da unrichtig *hinder einen Mandel* d. i. einen Haufen von (fünfzehn) Garben, richtig dagegen Hohesl. 7, 3 *wie ein Weitzenhauffe,* nämlich ein Haufe geworfelten Weizens. Als die schönste Farbe des menschlichen Körpers gilt in Syrien die Weizenfarbe *(ellôn el-ḥinṭi).*“

III.

Zur Textkritik des Hohenliedes.*

1, 5 וְנָאוָה Das *Aleph* quiescirt laut Masora: לית ולא מפיק א״לף, wie die Wortformen נָאוּ נָאוָה alle lautloses Aleph haben, ausgen. נָאֲוָה (Ps. 93, 5). Einige Codd. und Ausg. geben hier dem Anfangs-Scheba ein Gaja (וְנָאוָה), wie auch bei צְאִי־לָךְ (1, 8), aber gegen die Regel Ben-Aschers, s. Methegsetzung § 39 Note (in Merx' Archiv I S. 204).

1, 7 שֶׁאָהֲבָה *Mehuppach* als Diener des *Paschta* geht diesem hier im Paschta-Worte selber voran; ebenso שֶׁהַמֶּלֶךְ (1, 12) שֶׁהֲבִיאתִיו (3, 4) שֶׁהַנְּחָלִים (Koh. 1, 7) שֶׁהַיָּמִים (7, 10). Vgl. Norzi. Heidenheim in seinem *Mischpete hateamim* hat diese Accentfolge unerwähnt gelassen.

Ebend. בַּצָּהֳרָיִם *Beth* hat das schwere *Gaja* in JHP nach der Regel Methegsetzung § 24.

1, 8 בְּעִקְּבֵי Kuf hat *Dag. dirimens* in DFHJ und den älteren Druckausg., nach der vom Punctator Jekuthiel in *En hakore* zu Gen. 49, 17 angeführten masoretischen Regel: כל עקבי עקבות עקבותיך הק״וף דגושה. Norzi war diese Regel unbekannt.

1, 9 לְסֻסָתִי Die Orientalen (מדנחאי) schreiben לסוסתי *plene*.

---

* Mit *J* ist der von Jakob Sappir aus Südarabien mitgebrachte und in den Besitz Baers übergegangene *Cod. Jamanensis* gemeint, s. meine Vorrede zu Baers Jesaias-Ausgabe (1872), wo auch über den zu 5, 2 erwähnten jerusalemischen Cod. (*Cod. Hierosol.*) das Nöthige gesagt ist. Ueber *F* = *Cod. Francofurtensis* vom J. 1294 habe ich in der Vorrede zu Baers kleinerer (1861) und größerer Psalmenausgabe (1874) gesprochen. *H* = *Cod. Heidenheimii* ist eine Handschrift, deren Lesarten Wolf Heidenheim auf dem Rande seines in Baers Bibliothek befindlichen Exemplars des *Minchath Schaj* von Norzi notirt hat. *P* = *Cod. Petropolitanus* ist der früher in Odessa, jetzt in Petersburg befindliche Cod. vom J. 1010 (s. Pinners Prospectus S. 81—88), welchen *D.* Hermann Strack für uns mit dankenswerthester Sorgfalt collationirt hat. *D* ist eine von mir Herrn Baer zur Verfügung gestellte Pergamenthandschrift des Hohenliedes. E^1 E^2 E^3 E^4 sind die vier Erfurter Handschriften.

1, 10 בַּתֹּרִים ohne *Vav* in FHP. Die handschriftliche Masora parva: בַּתֹּרִים לית וחסר stimmt mit der Masora magna (zu 2, 12), die dies Wort nicht zu den 3 plene zu schreibenden zählt.

1, 12 עַד־שֶׁהַמֶּלֶךְ In DJ ist עַד שֶׁהַמֶּלֶךְ accentuirt, s. jedoch zu V. 7.

1, 14 הַכֹּפֶר ׀ mit nachstehendem *Pasek* in Codd. und älteren Ausg. gemäß der Masora, die es unter den Pasek-Stellen mit aufzählt.

1, 16 הִנְּךָ der Accent ist das verbindende *Asla* (nicht der Trenner Paschta) und steht daher in Codd. und guten Ausg. nicht am Wortende, sondern etwas weiter rückwärts (הִנְּךָ).

Ebend. אַף־נָעִים regelrecht makkefirt in Vened. 1515 und 1521 und so in DFJ.

1, 17 רָחִיטֵנוּ In Bibl. rabbinica hat das Resch *Pathach* (רַחיטנו); ebenso in HP. Die meisten Ausg. jedoch haben Resch mit *Kamez;* so auch DFJ. Das Wort gehört übrigens zu den 4 Stellen die mit Cheth geschrieben (כתיב) und mit He gelesen werden (קרי).

2, 4 וְדִגְלָו עָלַי *Tifcha* und darauf *Mercha.* So E[1] E[2] E[3] E[4] J und in Vened. 1515. 1521.

2, 5 בַּאשִׁישׁוֹת In Codd. und den älteren Ausg. hat Beth *Pathach.* Vgl. 3, 11.

2, 7 וְאִם־תְּעוֹרְרוּ Resch hat *Chatef-Pathach* wegen der zwei gleichen Buchstaben in F und in Vened. 1515. 1521 so wie auch bei Nissel. Ebenso ואסוֹבֵבָה (3, 2) הסֹבֵבִים (3, 3. 5, 7). Siehe *Liber Psalmorum Hebr. atque Lat.* p. 170 Note 2. Die Richtigkeit dieser Chatef-Pathach-Punctirung ist hier noch durch das in allen Ausgaben bei der ersten Sylbe stehende Gaja bezeugt, da dies Gaja eben nur da vorkommen kann, wo die ihm folgende dritte Sylbe mit beweglichem Chatef-Pathach anfängt, s. die Regel Methegsetzung § 25.

2, 8 הִנֵּה זֶה mit *Mercha,* nicht Makkef in den älteren Ausg. wie in DH.

2, 9 הִנֵּה זֶה mit *Asla,* nicht makkefirt, in FH.

Ebend. עוֹמֵד mit *Vav:* das Wort gehört zu den 6 plene zu schreibenden. Jedoch hat J עֹמֵד und H bemerkt zu dem Worte: פלוגתא לנהרדעי (controvers bei den Nehardeensern d. i. Babyloniern).

2, 11 הָלַךְ mit betonter *penultima* vermöge Tonrückgangs (נסוג אחור) in HJD (in Letzterem וְהָלַךְ vgl. Kennicott) und den älteren Ausg.

2, 13 וְהַגְּפָנִים ׀ mit nachstehendem *Pasek* laut Masora. So richtig in P.

2, 14 הַשְׁמִיעִינִי durchaus *plene* in HJP sowol hier als 8, 13 mit der Note: ב׳ ומלאין.

2, 15 שְׁוּעָלִים שֻׁעָלִים So in Vened. 1515. 1521, und nicht nur in D sondern auch in Cod. 110 der von Firkowitsch gesammelten Petersburger Handschriften: das erstere Wort mit *Vav*, das zweite ohne *Vav*. Diese Schreibweise ist auch die von Midrasch Schir rabba 18[a] bezeugte und danach die Angabe der Masora hier und zu Richt. 15, 4., welche ב׳ מלאין lautet, in ג׳ מלאין zu verwandeln. JP haben irrtümlich beidemal שועלים.

Ebend. כְּמָדֶר Daleth mit *Pathach*. Das Wort gehört zu den פתחין דספרא d. i. zu denen im Buche welche Pathach in Pausa haben.

2, 17 אוֹ לְעֹפֶר הָאַיָּלִים עַל־הָרֵי בָתֶר So die Accentuation nach fast allgemeiner Bezeugung. In D jedoch ist accentuirt אוֹ לְצִפֹּר הָאַיָּלִים עַל הָרֵי־בָתֶר.

3, 1 אֵת שֶׁאָהֲבָה So die richtige Accentuation in H. Ebenso V. 3 und 4. D hat an den 3 Stellen אֶת־שֶׁאָהֲבָה mit Makkef, was ebenfalls zulässig ist. Die Accentuation unserer Ausg. אֵת שאהבה aber ist falsch.

3, 4 שֶׁהֲבִיאתִיהוּ Jod und Aleph quiesciren in dem vorhergehenden *Zere*, laut Masora. Ebenso וְהַבִיאתִי (Num. 14, 31) הֲבִיאתִיהָ (2 K. 19, 24). Irrtümlich ist in Leusden's und van der Hooght's Ausg. das Aleph mit Cholem punctirt (שהבִיאתִיו).

Ebend. חֶדֶר Cheth mit *Segol*. So punctirt auch Kimchi in seinem Wörterbuche unter חדר. In seinem *Michlol* 167[b] steht zwar חדָר mit Zere, aber als fortgeerbter Schreibfehler für חֶלֶב.

3, 6 כְּתִימֳרוֹת Mem hat *Chatef-Pathach* in HJP wie auch in den älteren Drucken. Ebenso וְתִימָרוֹת Jo. 3, 3.

3, 9 D hat hier eine eigene Accentuation: אַפִּרְיוֹן עָשָׂה־לוֹ הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה. Doch ist die Accentuation unserer Ausgaben passender.

3, 11 וּבְיוֹם ohne *Jod* nach dem Aleph in den älteren Ausg. So auch in J und H mit der Note לית וחסר, übereinstimmend mit der handschr. Masora parva. Auch Kimchi in *Michlol* 108[b] schreibt so.

Ebend. וְרֵאִינָה So in H: Resch mit *Chatef-Pathach* und vorstehendem *Metheg*. Dies das Richtige nach Ben-Aschers eigentümlicher Regel, vgl. וְרֵעֵם (Ps. 28, 9). In der Punctation des Aleph, ob mit Zere oder Segol, variiren die Codd. je nach der verschiedenen Ansicht ihrer Punctatoren (s. des Punctators Mose *Darche ha nikkud* S. 13 der Frensdorf'schen Ausg.). J hat Segol (וראֶינה); DH aber Zere, welche letztere Leseweise auch Kimchi (*Michlol* 109[a]) vertritt.

Ebend. בַּעטרה In Biblia rabbinica 1615 ist wie auch in P בָּעטרה punctirt. Die Ausg. und meisten Codd. aber haben Beth mit *Pathach,* was auch *Michlol* 45ª bezeugt.

Ebend. שֶׁעִטְּרָה־לּוֹ mit *Makkef* nach Ben-Aschers Vorschrift. Ben-Naphthali schreibt שֶׁעִטְּרָה לּוֹ.

4, 2 וְשַׁכֻּלָה Lamed ohne *Dagesch* laut Masora, welche bemerkt: ב׳ וחסר ובספרא (4, 2. 6, 6) und also das Lamed raphirt liest. Vgl. die Genesis-Ausgabe p. 77 zu 18, 6 und auch *Michlol* 179ª.

4, 3 וּמִדְבָּרֵיךְ mit *Jod* nach dem Resch in F und H mit der Note לית ויתיר י׳. Ebenso notirt auch die handschriftliche Masora parva. Auch P hat ומדברֵיךְ mit der Note לית.

4, 4 הַגִּבֹּרִים ohne *Vav* in H und den älteren Ausg. Das Wort gehört nicht zu den 7 plene zu schreibenden, obgleich es in der betreffenden Masora-Angabe, wie sie zu Jo. 4, 9 und 1 Chr. 11, 19 gedruckt ist, mitgezählt wird. Die Angabe dort ist fehlerhaft; statt כמגדל דוד צוארך muß es העירו הגבורים heißen, wie richtig die Masora in F und die handschriftliche Masora parva angibt.

4, 8 שְׂנִיר mit *Sin,* s. Norzi zu Dt. 3, 9.

Ebend. מֵהַרְרֵי mit *Chatef Pathach* des ersten Resch wie in F und älteren Drucken. Vgl. Jekuthiel des Punctators *En hakore* zu Dt. 33, 15. Viele Codd. haben מֵהַרְרֵי.

4, 15 וְנֹזְלִים mit *Vav* in F, wie auch die handschr. Masora parva notirt.

5, 2 יְשֵׁינָה mit *Jod* nach Schin in D und F mit der Note: ב׳ חד חסר וחד מלא, דין מלא. Auch die handschriftliche Masora parva notirt hier: ישינה ב׳, ואמתך, בתרא חסר und so bezeugt *Michlol* 73ª. Auch Cod. Hierosol. hat in 1 K. 3, 20 defectiv יֵשֵׁנה und notirt dort: ב׳ דין חסר, וחד מלא. Demzufolge beruht die gedruckte Angabe einer hier in Betracht kommenden Variante zwischen Abend- und Morgenländern (חלופי מערבאי ומדנחאי) zu 1 K. 3, 20 auf Entstellung.

Ebend. שֶׁרֹּאשִׁי mit dagessirtem *Resch* laut Masora, vgl. *Michlol* 63ᵇ.

Ebend. קְוֻצּוֹתַי mit dagessirtem *Zade,* ohne vorstehendes Metheg, gleichwie קְוֻצּוֹתָיו v. 12. Vgl. Kimchi im Wörterb. unter קוץ.

5, 5 וְיָדַי׀ נָטְפוּ מוֹר So die Accente nach den besten Zeugen.

5, 6 נפשִׁי יצאָה בדברוֹ D accentuirt: נפשִׁי׀ יצאָה בדברוֹ.

5, 8 אִם־תִּמְצְאוּ mit *Gaja* der ersten Sylbe in Codd. und älteren Ausg. In DE¹ E² E³ E⁴ aber ist accentuirt: אִם־תִּמְצְאוּ אֶת־דּוֹדִי.

5, 10 דּוֹדִי צַח So die richtige Accentfolge in DE¹ F.

5, 16 מֻמְתַּקִּים mit raphirtem *Thav* in Codd. und älteren Ausg. sowol hier als Neh. 3,10. Dies das Richtige gleich מַרְבַּדִּים (Spr. 7, 16. 31, 22). In JP hat das Mem noch Gaja מֻמְתַּקִּים.

6, 2 לָעֲרֻגוֹת ohne *Vav* nach dem Resch in älteren Ausg. wie auch in F mit der Note: ב׳ כתיבין כן, nämlich hier und Ez. 17, 7.

6, 5 הֲסַבְּנִי In H ist dazu bemerkt: ס״א חַסְּבִי; in DFE[1] E[2] steht auch wirklich so im Texte חַסְּבִי. Doch ist unsre gewöhnliche Leseart, die auch J hat, von Kimchi in *Michlol* 145[b] bezeugt.

Ebend. עֲלֵהֶם mit *Mercha* und *Tifcha* in Einem Worte, was laut Masora noch siebenmal so vorkommt, s. *Mischpete hateamim* 22[b].

6, 9 וַיְהַלְלוּהָ und וַיְאַשְּׁרוּהָ beide mit *Gaja* bei der Anfangssylbe in FJ nach der allgemeinen Regel.

6, 12 עַמִּי־נָדִיב So in DF: עַמִּי־ ohne Accent und mit נָדִיב durch Makkef verbunden. Dagegen hat P עַמִּינָדִיב als Ein Wort, wie auch die handschriftliche Masora parva hier notirt: חדה מלה. Unsere Masora jedoch zeichnet לית ותרתין כתיבין und so bezeugen Raschi und Aben-Ezra.

7, 2 חַמּוּקֵי יְרֵכַיִךְ mit *Mehuppach* und *Paschta* in DE[1] E[2] E[4] F.

Ebend. מַעֲשֵׂה Singular mit He nach unseren abendländischen Texten. Die Morgenländer schreiben מעשׂי als Plural. Vgl. unser *Liber Psalmorum Hebraicus et Latinus* (1874) p. 163.

Ebend. אָמָּן *Mem* dagessirt und Kamez mittelst des beigesetzten Scheba als *chatûf* gekennzeichnet. So in Codd. und älteren Ausg., s. auch *Michlol* 174[a].

7, 3 שָׁרְרֵךְ Schin mit *Scheba* neben dem Kamez in Codd. und älteren Ausg. Vgl. zu 7, 2.

7, 9 כְּאֶשְׁכְּלוֹת hier allein hat Aleph in der Pluralform *Segol,* sonst immer Pathach, s. Norzi.

7, 13 נָרְאֹה mit *Rebia* in J, richtiger als das Gerschaim unserer Ausg.

7, 13 הֹדַי ohne *Vav* in Codd. und den älteren Ausg. Die Masora bemerkt dazu: ב׳ בתרי לישני חד מלא האחורי d. h. das Wort kommt zweimal und in verschiedener Bedeutung vor, hier und 1 Chr. 27, 4. Dort steht es plene und ist Eigenname.

8, 2 אֲנַהֲגֵךְ So punctirt Ben-Ascher: das Gimel mit *Chatef-Pathach* und in Folge dessen Gaja bei der ersten Sylbe nach der Regel Methegsetzung § 24. So hat auch richtig P. Ben-Naftali hingegen punctirt das He mit *Kamez chatûf* אֲנָהֲגֵךְ. Vgl. unsere Genesis-Ausgabe (1869) p. 85 Note 3.

8, 4 וּמַה־תְּעֹרְרוּ mit *Metheg* (Gaja) bei וּמַה־ in correkten Texten.

Ebend. עַד שתחפץ mit *Mercha,* nicht makkefirt in correkten Codd. und älteren Ausg. wie in 2, 7. 3, 5. Es ist eins jener 11 עַד, welche masoretisch Mercha erhalten (s. Masora magna hier und Gen. 38, 17).

8, 5 חִבְּלַתְךָ *Penultima* betont und Lamed mit *Pathach* in P. Gewiß das Richtige. Auch Michlol 33ª führt blos יְלָדָתְךָ des Verses als wegen der Pausa kamezirt auf, hatte also חבלַתְך mit Pathach vor sich. P hat aber auch יְלָדַתְךָ mit Pathach und ebenso H mit der ausdrücklichen Bemerkung בַּ׳ פתחין (nämlich hier und Jer. 22, 26). Auch die Biblia rabbinica 1526 und 1615 haben ילדַתְך. In dem gedruckten Verzeichnisse der in Pausa pathachirten Wörter (פתחין בא״סף d. i. der Pathach bei Athnachta und Sofpasuk) ist das Wort zwar nicht mit aufgeführt. Aber in dem Verzeichnisse der in Halle befindlichen Handschrift des *Ochla veochla* ist es mit erwähnt; die Stelle lautet dort: סוף פסוק דשיר השירים ב׳ פתחין, סמדַר, חבלה ילדַתך.

8, 6 רִשְׁפֵּי Pe mit *Dagesch,* wogegen in Ps. 76, 4 raphirt רשפֵי, laut Masora, s. auch Kimchi's Wörterb. unter רשף.

Ebend. שַׁלְהֶבֶתְיָה Ein Wort, das Thav mit *Scheba* und das Schluß-He ohne *Mappik.* So in Biblia rabbinica und PH mit der Note מלה חדא ולא מפיק. Es ist die Schreibung Ben-Aschers, welcher die Masora folgt. Vgl. *Liber Psalmorum Hebr. atque Lat.* p. 155 zu Ps. 118, 5 und Kimchi's Wörterb. unter אפל und שלחב. Ben-Naphthali dagegen liest שַׁלְהֶבֶת יָהּ als zwei Wörter. Im gedruckten Variantenverzeichnisse ist die Angabe entstellt. In Handschriften und im *Dikduke hateamim* (Vened. 1515) lautet sie richtig: בן אשר שלחבתיה תבת אחת, בן נפתלי שלחבת יָהּ שתי תבות.

8, 7 אִם־יִתֵּן אִישׁ mit *Munach* und *Rebia* accentuirt in J, besser als das Asla und Teres unsrer Ausg.

8, 8 לַאֲחֹתֵנוּ doppelt defectiv in P und in den älteren Ausg.

8, 10 כְּמוֹצֵאת J punctirt כְּמוֹצֵאת wie auch Aben-Esra vor sich hatte. Die Masora jedoch verlangt כְּמוֹצְאֵת (wie in unsren Ausg.) mit hörbarem Aleph; sie zählt das Wort zu den י״ז מלין דמפקין א״לף *Mas. fin.* p. 1). In H wird ausdrücklich dazu bemerkt: ליח מפיק א״לף, s. auch *Michlol* 140ª.

8, 11 In D ist dieser Vers eigentümlich accentuirt, nämlich: כֶּרֶם הָיָה לִשְׁלֹמֹה בְּבַעַל הָמוֹן נָתַן אֶת־הַכֶּרֶם לַנֹּטְרִים וגו׳ wonach also die erste Vershälfte bei הָמוֹן schließt.

Ebend. בְּסִירִי Beth dagessirt in DHJP. So richtig wegen der in aspirirter Aussprache unverträglichen בּ, vgl. בְּפַרְעֹה (Ex. 14,4.17. 18) בְּפֶרֶךְ (Lev. 25, 53) בְּפִיךְ (Jes. 59, 21). Betreffs der Regel s. Luth. Zeitschrift 1863 S. 414 vgl. Strack, *Prolegomena* p. 116.

8, 13 הַיּוֹשֶׁבֶת plene in Codd. und älteren Ausg. Das Wort gehört nicht zu den 9 defectiv zu schreibenden (Mas. magna zu Lev. 15, 23). In Biblia rabbinica 1526 und 1615 und darnach in Norzi's Ausg. steht irrtümlich חוֹשָׁבֶת.

Die variirenden Stellen des Hohenliedes (חלופי הקריאה), excerpirt aus der Masora des Cod. 1294.

כִּי חוֹלַת אהבה אני	2, 5	Primo
שֶׁחוֹלַת אהבה אני, וסמן כִּי שָׁקַד	5, 8	Secundo
תחת לְרֹאשִׁי	2, 6	Primo
תחת רֹאשִׁי	8, 3	Secundo
אִם־תְּעִירוּ וְאִם־תְּעוֹרְרוּ	2, 7 3, 5	Primo *et* Secundo
מַה־תְּעִירוּ וּמַה־תְּעוֹרְרוּ	8, 4	Tertio
הוֹמָה דּוֹדִי לִצְבִי	2, 9	Primo
דְּמֵה לְךָ דוֹדִי לִצְבִי	2, 17	Secundo
וּדְמֵה לְךָ לִצְבִי	8, 14	Tertio
עַל הָרֵי בָתֶר	2, 17	Primo
עַל הָרֵי בְשָׂמִים	8, 14	Secundo
מֵהַר גִּלְעָד	4, 1	Primo
מִן־הַגִּלְעָד, וסמן ויעשו גל ויאכלו שם על הַגַּל	6, 5	Secundo
כעדר הַקְּצוּבוֹת	4, 2	Primo
כעדר הָרְחֵלִים	6, 6	Secundo
תְּאוֹמֵי צביה	4, 5	Primo
תְּאֻמֵי צביה, וסמן תְּתָאוּ	7, 4	Secundo
בַּעֲרוּגַת הבשם	5, 13	Primo
לַעֲרוּגוֹת הבשם	6, 2	Secundo
הֲפֹרְחָה הגפן	6, 11	Primo
אִם־פָּרְחָה הגפן	7, 13	Secundo

תהלות (Ps. 83, 2): עֲלַי

שיר (Cant. 5, 11): עָלַי

EINLEITUNG

IN DAS BUCH KOHELETH.

Ἐν τῷ λέγειν ‚καινήν' πεπαλαίωκε τὴν πρώτην·
τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.

Hebr. 8, 13.

Wenn man die Welt ohne Gott ansieht, so bleibt sie was sie ist: ein großartiges Ineinander abgestufter Wesenklassen, verketteter Ursachen und Wirkungen, wolberechneter Mittel und Ziele. Aber das Weltganze bleibt bei dieser Anschauung ein Räthsel. Beseitigen wir in atheistischer Weise den Gottesbegriff, so verzichten wir trotz des unserem Geiste eingegründeten Causalitätsgesetzes auf die Frage nach der Weltentstehung. Tragen wir in pantheistischer Weise den Gottesbegriff auf die Welt selbst über, so wird die Wirkung als eins mit der Ursache gesetzt, aber nicht ohne daß der dem Menschen unveräußerliche Gottesbegriff dagegen reagirt, indem man doch nicht umhin kann, die Substanz und ihre Erscheinungsweisen zu unterscheiden. Die dem Menschen als sittlichem Wesen entgegentretenden Räthsel der Welt bleiben bei dieser Weltanschauung vollends ohne Lösung. Denn die sittliche Weltordnung setzt ein absolut gutes Wesen voraus, von dem sie ausgegangen und welches sie aufrecht hält; sie fordert einen Gesetzgeber und Richter. Von der Beziehung auf dieses Wesen abgelöst verliert der Unterschied des Guten und Bösen seine Tiefe und Schärfe. Gibt es keinen Gott oder ist alles, was ist und geschieht, ein Moment im Sein und Leben des mit der Welt identischen Gottes selber: so muß die weltverderberische Macht der Sünde unerkannt bleiben. Die Beurtheilung des Weltzustands wird bei pantheistischer Weltanschauung ebenso zum Optimismus sich zu erheben suchen, als sie bei consequent atheistischer Weltanschauung in Pessimismus verfallen muß. Die verpflichtende Macht des Guten anzuerkennen vermag auch der Atheist vermöge des dem Menschen als sittlichem Wesen eigenen inneren Gesetzes, aber es fehlt diesem Guten die göttliche Weihe, und ist das Menschenleben ein Weg vom Nichts zum Nichts, so wird das Beste alles Guten dies sein, daß sich der Mensch von der schlechten Wirklichkeit loskettet und mit dem Nichts vertraut macht. „Wer die Welt ansieht wie eine Wasserblase, ein Luftbild — sagt der Buddhismus — den erschreckt der König des Todes nicht. Welche Lust, welche Freude ist in dieser Welt? Siehe die wandelbare Gestalt — vom Alter wird sie aufgelöst; den kranken Leib — er berstet und fault. „„Ich habe Söhne und Schätze, hier werde ich wohnen in der kalten und dort

in der heißen Jahreszeit"" — so denkt der Thor und sorgt und sieht nicht die Hindernisse; ihn der um Söhne und Schätze besorgt ist, den Mann mit gefesseltem Herzen, reißt der Tod hinweg wie der Waldstrom das schlafende Dorf."

Die Weltanschauung und Weltbeurtheilung des B. Koheleth sind gründlich anders. Während im B. Esther der Gottesglaube so sehr im Hintergrunde bleibt, daß Gottes nirgends ausdrückliche Erwähnung geschieht, kommt (אלהים) האלהים im B. Koheleth nicht weniger als 37 Mal vor[1], und zwar so daß diese Nennung Gottes überall zugleich Bekenntnis zu Ihm ist als dem wahrhaft Seienden, dem über die Welt Erhabenen, dem Allesüberwaltenden und Allesbedingenden. Und nicht allein das: das Buch charakterisirt sich auch dadurch als echtes Erzeugnis israelitischer Chokma, daß es, getreu dem Wahlspruch dieser, die Forderung אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא 5, 6. 12, 13 als sittliche Grundforderung obenan stellt, daß es des Menschen Glück davon abhängig macht 8, 12 und sein Endgeschick dadurch bedingt sein läßt 7, 18. 11, 9. 12, 14 daß er Gott fürchte, und daß es die Welt als eine von Gott aus gute 3, 11. 7, 29 und darauf hin daß man Ihn fürchte wol eingerichtete 3, 14 betrachtet. Diese principiellen Voraussetzungen, auf welche das Buch immer und immer wieder zurückkommt, sind für dessen richtige Würdigung von entscheidender Wichtigkeit.

Von gleich entscheidender Wichtigkeit für die richtige Würdigung der theistischen und doch zugleich pessimistischen Weltanschauung Koheleths ist dies, daß er um kein für die Mühsale des Diesseits entschädigendes, die Räthsel desselben lösendes Jenseits weiß. Er sagt zwar 12, 7., daß der Lebensgeist des sterbenden Menschen zu Gott zurückkehre, der ihn gegeben, wie der Leib zum Staube, aus dem er gebildet; aber die Zweifelsfrage 3, 21 zeigt, daß dieser Vorzug des Lebensgeistes des Menschen vor dem des Thieres ihm nicht als über allen Zweifel erhaben feststeht. Und was will diese Rückkehr zu Gott sagen? Keineswegs ein solches Aufgehen in Gott, welches einer Vernichtung der Besonderheit des Menschengeistes gleichkommt; denn erstens ist der Fortbestand dieser durchgängige biblische Voraussetzung, zweitens lautet נתנה 12, 7b nicht emanatistisch, und drittens beweist die das vorchristliche Bewußtsein beherrschende Vorstellung vom Hades, welche auch die Koheleths ist, das Gegentheil: der Mensch besteht auch über das Grab hinaus fort, aber ohne das Licht und die Kraft seines diesseitigen Denkens und Wirkens 9, 5. 10. Das Jenseits ist kein besseres, sondern ein schlechteres als das Diesseits, eine לעולם währende aussichtslose Finsternis 9, 6. 11, 8. 12, 5b. Zwar wird aus der Gerechtigkeit Gottes und den in Widerspruch damit stehenden diesseitigen Geschicken 8, 14 der Schluß auf ein alles ans Licht bringendes letztentscheidendes Gericht gezogen 12, 14. 11, 9., aber dieser

1) האלהים **2**, 24. 26; **3**, 11. 14 bis. 15. 17. 18; **4**, 17; **5**, 1. 5. 6. 17. 18a. 19. **6**, 2 bis; **7**, 13. 14. 26. 29; **8**, 15. 17; **9**, 1. 7; **11**, 5. 9; **12**, 7. 13. 14. אלהים **3**, 10. 13; **5**, 3. 18b; **7**, 18; **8**, 2. 13.

große Gedanke, in welchem der Antheil des Buches an dem Fortschritt der religiösen Erkenntnis gipfelt, ist nur erst abstraktes Glaubenspostulat und nicht mächtig genug, um das Jenseits zu lichten, und deshalb auch nicht mächtig genug, über die Misère des Diesseits hinwegzuheben.

Daraus daß der Verf. Zukunftgedanken wie 12, 7 und 11, 9. 12, 14 ausspricht, zu denen sich Weish. 3, 1 (Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual rühret sie an) und Dan. 12, 2 (Viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen, Etliche לְחַיֵּי עוֹלָם, Etliche zu ewiger Schmach und Schande) wie deren Weiterführung verhalten, läßt sich entnehmen, daß er so wenig als Iob in c. 14 die Wirklichkeit eines besseren Jenseits bestreitet, sondern daß ihm das Wissen um ein solches noch nicht gegeben war; überhaupt wird erst in der neutest. Zeit auf Grund verbürgender heilsgeschichtlicher Thatsachen die Hoffnung eines besseren Jenseits zum Gemeingut des kirchlichen Credo erhoben und über den vorchristlichen Stand vereinzelter prophetischer Lichtblicke, gewagter Glaubenspostulate und unbewiesener Meinungen hinausgerückt. Die neutest. Schrift zeigt, wie so gar anders sich diese Welt der Sünde und der Vergänglichkeit ansieht, seit eine Welt der Vergeltung und der Verklärung als ihr Hintergrund entschleiert ist, seit der Herr die hienieden Weinenden und nicht die hienieden Lachenden selig gepriesen und seit wir uns mit dem Apostel (Röm. 8, 18) überzeugt halten können, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht werth ist, die an uns soll geoffenbaret werden. Das Ziel des Menschenlebens mit seinem Thun und Leiden ist nun über das Grab hinaus verlegt. Das Geschehen unter der Sonne erscheint nur als ein Segment des von Gottes Weisheit beherrschten universalen und ewig währenden Geschehens, dessen Einzelheiten sich nur verstehen lassen im Zusammenhange des Ganzen. Die Taxirung der diesseitigen Welt ohne Zusammenhalt mit der jenseitigen muß einseitig ausfallen. Es gibt zwei Welten: die zukünftige ist die Räthsellösung der gegenwärtigen.

Ein neutestamentlicher Gläubiger würde ein Buch wo das B. Iob oder gar wie das B. Koheleth nicht schreiben können ohne Versündigung an der geoffenbarten Wahrheit, ohne Verleugnung der unterdeß ermöglichten besseren Erkenntnis, ohne Rückfall auf einen überwundenen Standpunkt. Der Verf. des B. Koheleth gehört der Offenbarungsreligion auf ihrer alttest. Vorstufe an, er ist ein vorchristlicher Gläubiger, aber nicht ein solcher wie alle oder die meisten, sondern von eigentümlicher Artung und Stellung. Es gibt auf Frohsinn und gibt auf Schwermut angelegte Naturen, der Verf. gehört nicht zu letzteren; denn wenn er dazu gehörte würde nicht durch sein Buch der Aufruf zur Freude 11, 9. 8, 15 u. ö. hindurchgehen, wie in freilich tieferem geistlichem Sinn durch den Philipperbrief das χαίρετε. Aber auch zu jenen oberflächlichen Naturen gehörte er nicht, welche fast alles in rosigem Lichte sehen, welche sich über eignes und fremdes Leiden bald und leicht hinwegsetzen und auf welche der bittere Ernst des Le-

bens keine tiefen und bleibenden Eindrücke zu machen vermag. Er ist auch kein Gefühlsmensch, den seine Weichheit schwarzseherisch macht, kein überwiegend passiver Mensch, welcher, ehe er die Welt gründlich kennen gelernt, sich aus ihr zurückgezogen hat und sie nun in willensschlaffer Beschaulichkeit von seinem Schmollwinkel aus bekrittelt, sondern ein Mann der That mit penetrantem Verstande und scharfer Beobachtungsgabe, ein Weltmann, der die Welt nach allen Seiten hin aus eigner Erfahrung kennt, ein ruheloser Geist, der in dem Streben nach dem was wahrhaft befriedigt sich selbst verzehrt hat. Daß dieser Mann welcher bekennen muß, daß alles was ihm Wissenschaft und Kunstgenuß und Tafelfreuden und Frauenliebe und Reichtum und hohes Ansehn boten schließlich in Täuschung und Unbefriedigung auslief, und welcher einen so tiefen Einblick in die Vergänglichkeit und Nichtigkeit alles Irdischen, in den Jammer dieser Welt der Sünde und des Todes und ihre peinigenden Räthsel gewonnen, dennoch nicht mit der Resignation des Atheismus abschließt, welche an die Stelle der Gottheit das Nichts *(nirvâna)* oder eine blinde Schicksalsmacht setzt, sondern daran daß Gottesfurcht die höchste Pflicht und die Bedingung alles wahren Glücks sei als an der höchsten Wahrheit und sichersten Erkenntnis festhält: verdient ebenso unsere Bewunderung wie dies daß er sich durch den erkannten illusorischen Charakter der irdischen Dinge in keine überspannte Ascese, welche die Welt an sich und also auch die Gaben Gottes in ihr verachtet, hineindrängen läßt, sondern daß sein Ultimatum auf heiteren Lebensgenuß lautet, so wie er innerhalb der Schranken der Gottesfurcht gestattet ist und so weit Gott ihn ermöglicht. Man könnte deshalb das B. Koheleth eher das Hohelied der Gottesfurcht nennen, als wie H. Heine das „Hohelied der Skepsis"; denn so groß auch der Weltschmerz ist, welcher sich darin ausspricht — die religiöse Ueberzeugung des Verf. bleibt davon unangekränkelt und inmitten alles Misbehagens an der gegenwärtigen Welt steht der Glaube an Gott und an Gottes Gericht, also an den Sieg des Guten wie ein Fels, an dem zuletzt alle Wogen sich brechen. „Dieses Buch — sagt ein anderer neuerer Schriftsteller[1] — welches fast eben so viel Widersprüche als Verse enthält, kann als das Brevier des allermodernsten Materialismus und der äußersten Blasirtheit betrachtet werden." Wer so urtheilen kann, hat das Buch nicht mit Verstand gelesen. Der Schein des Materialismus entsteht nur dadurch daß der Verf. in dem Tode der Menschen ein sie ausnahmslos den Thieren gleich stellendes Endgeschick sieht, und das ist auch wahr, aber freilich nicht die ganze Wahrheit; in der Erkenntnis der Kehrseite der Sache kommt er nicht über die Schwelle, weil die Hand noch nicht da ist, näml. die Hand des Auferstandenen, die ihm hinüberhelfen könnte. Und was die vermeintliche Blasirtheit betrifft, so zeigt beispielsweise 9, 7—9., wie sehr ihn die Gottesfurcht davor bewart hat, seine Durcherprobung alles Irdischen mit dem Ekel eines abgestumpften Wüstlings abzuschließen.

1) Hartmann, Das Lied vom Ewigen. St. Gallen 1859. 12.

Selbstwidersprüche aber finden sich im B. Koheleth allerdings. Sie haben einen zwiefachen Grund. Sie sind einestheils die Wiederspiegelung des sich selbst widersprechenden Thatbestands, den der Verf. constatirt. So sagt er z. B. 3, 11, daß Gott die Unendlichkeit in des Menschen Herz gegeben, aber der Mensch vermag das Ziel, das ihm damit gesteckt ist, nicht zu erreichen; 3, 12. 13, daß das Beste in dieser Welt ist, sich des Lebens zu freuen, aber dies zu können ist Gottes Gabe; 8, 12—14, daß es dem Gottesfürchtigen wol, dem Gottlosen übel geht, aber auch das Gegentheil findet sich — eben das ist der Grundton des Buches, daß Alles sein Aber hat: nur die Gottesfurcht bleibt, nachdem alles Weltliche als *vanitas vanitatum* abgeschält ist, als Kern ohne Schale übrig, aber das Gebot der Gottesfurcht als kategorischer Imperativ, die Erkenntnis daß Gottesfurcht in sich selbst das höchste Glück und Gottesgemeinschaft das höchste Gut ist bleibt ohne Ausdruck, die Gottesfurcht verinnigt sich nicht zur Gottesliebe wie z. B. in Ps. 73, sie dient nur zur Warnung und nicht zum Troste. Anderntheils enthält das Buch auch Widersprüche, welche in Gegensätzen bestehen, die der Verf. nicht zu überwinden und nicht auszugleichen im Stande ist. So wird z. B. die Frage, ob der Geist des sterbenden Menschen im Unterschiede von dem des Thieres seinen Weg aufwärts nehme, 3, 21 als eine Frage von zweifelhafter Antwort hingestellt, 12, 7 aber ohne weiteres bejaht: der Verf. hat gute Gründe für die Bejahung, aber doch keine zwingenden Beweise. Und während er 9, 10 denen welche dem Hades verfallen sind Tageshelle des Bewußtseins und Energie des Handelns abspricht, statuirt er 11, 9. 12, 14 ein über alles menschliche Thun endgültig entscheidendes Gericht des heiligen und gerechten Gottes, welches, da sich die gerechte Vergeltung diesseits häufig vermissen läßt 8, 14 und da überhaupt der diesseitige Ausgang den Unterschied des Frommen und Gottlosen nicht zu Tage bringt 9, 2, ein jenseitiges sein wird — es ist aber schwer einzusehen, wie er die Möglichkeit solchen Endgerichts mit der Schattenhaftigkeit des Daseins nach dem Tode ausgeglichen hat.

Das B. Koheleth ist einerseits ein Thatbeweis für die Macht der Offenbarungsreligion, welche den Glauben an Gott den Einen, den allweisen Weltbildner und gerechten Weltregierer, so tief und fest im religiösen Bewußtsein begründet hat, daß auch die verstimmendsten und verwirrendsten Eindrücke der gegenwärtigen Welt diesen Glauben nicht zu erschüttern vermögen, andererseits ein Thatbeweis für die Unzulänglichkeit der Offenbarungsreligion in ihrer alttest. Gestalt, indem das Misvergnügen und das Wehe, welches die Monotonie, der Wirrwarr und das Elend dieser Erde verursachen, so lange ohne Gegengewicht bleiben, bis heilsgeschichtliche Thatsachen den Himmel über der Erde erschlossen und entschleiert haben werden. In keinem alttest. Buche erscheint der Alte Bund so wie im B. Koheleth als ein *παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* (Hebr. 8, 13). Soll das Dunkel der Erde sich lichten so muß ein Neuer Bund aufgerichtet werden, indem die himmlische Liebe, welche zugleich die himmlische

Weisheit ist, in die Menschheit eintritt und Sünde, Tod, Hades überwindet und den Schwerpunkt des Menschendaseins aus dem Diesseits in das Jenseits verlegt. In diese neue Zeit weist der Finger der Prophetie. Und Koheleth auf seinem Schutthaufen beweist, wie noth es thut, daß nun bald der Himmel über der Erde sich öffne. —

Es ist eine nur von spärlichen Lichtblicken durchbrochene finstere und selbst da, wo sie heiteren Lebensgenuß empfiehlt, ihre Grämlichkeit nicht verleugnende Weltanschauung, welche sich durch das ganze Buch in langer Dissonanzenreihe hindurchzieht und ihm einen einheitlichen Charakter gibt. Es ist also ein innerlich gleichartiges Ganzes, aber ist es auch ein bis ins Einzelne planmäßig gegliedertes? Um auf diese Frage antworten zu können, unterziehen wir den Inhalt des Buches schrittweise, aber durchweg das Ganze im Auge behaltend einer eingehenden Analyse, welche zugleich der Auslegung, indem sie dieser ihren Stoff zurechtschneidet, als Vorarbeit dienen wird.

Hienieden unter der Sonne ist Alles eitel, menschliches Mühen schafft nichts Bleibendes und alles Geschehen ist ein in stetem Kreislauf sich wiederholendes Entstehen und Vergehen — das sind die Grundgedanken des Buches, welche Koheleth 1, 2—11 mottoartig obenan stellt.

Koheleth-Salomo, der gewesene König, beginnt dann die Nichtigkeit alles Irdischen aus seiner eignen Erfahrung heraus zu belegen: unbefriedigend hat sich ihm das Streben nach weltlichem Wissen 1, 12 ff., unbefriedigend das Streben nach Freude im Genießen und die Beschaffung aller erdenklichen Genußmittel erwiesen 2, 1—11.; die Weisheit ist eitel, denn der Weise fällt gleichwie der Thor dem Tode und der Vergessenheit anheim 2, 12—17., und der Reichtum ist eitel, denn er geht auf einen, man weiß nicht ob würdigen oder unwürdigen, Erben über 2, 18—21., und übrigens hängt heiteres Genießen wie Weisheit und Wissen nicht lediglich vom Wollen des Menschen ab, sondern beides ist Gottes Gabe 2, 22 ff. Alles hat seine von Gott geordnete Zeit, der Mensch aber vermag das die Unendlichkeit erfüllende Gotteswerk trotz des ihm eingepflanzten Forschungstriebes weder rückwärts noch vorwärts zu überschauen; seine Bedingtheit in allem, auch im heiteren Genießen, soll ihm eine Schule der Furcht Gottes des alles unabänderlich Bedingenden werden, welcher den Kreislauf des Geschehens gestaltet 3, 1—15. Sieht er an der Stätte des Rechts die Ungerechtigkeit walten, so ist eben Gottes Zeit zu richterlichem Eingreifen noch nicht gekommen 3, 16. 17. Gott will die Menschen prüfen, sie sollen sehen, daß sie gleich den Thieren zufällige und ohne gewissen Unterschied von den Thieren dem Tode verfallende Wesen sind — es erübrigt nichts, als sich so gut es geht dieses vergänglichen Lebens zu freuen 3, 18 ff.

Koheleth registrirt nun weiter die Misverhältnisse unter der Sonne: die Tyrannenwirthschaft, angesichts welcher Todt sein für besser als Leben und Nicht ins Dasein getreten sein für besser als beides zu halten ist 4, 1—3., die Rivalität 4, 4., die Ruhelosigkeit der Arbeit,

von der nur der Thor sich entbindet 4, 5. 6., das ziellose Mühen und Kargen des Alleinstehenden 4, 7—12., die Täuschung der auf einen zum Throne gelangten Emporkömmling gesetzten Hoffnungen 4, 13—16.

Bis hieher ist Zusammenhang: äußerlich unvermittelt folgen Regeln für das Verhalten des Menschen gegenüber dem Allesbedingenden: für den Besuch des Gotteshauses 4, 17., das Beten 5, 1. 2 und das Geloben 5, 3—6.

Dann setzt sich das Eitelkeiten-Register fort: die unersättlich habsüchtige Ausbeutung des Niedern durch den Höheren im despotischen Staate, wobei sich der Verf. den patriarchalischen, auf Ackerbau basirten Staat lobt 5, 7—9., und das Nichtige und Misliche des Reichtums, der den Reichen nicht glücklicher macht als den Handarbeiter 5, 10. 11., der zuweilen, ohne vererbt werden zu können, verloren geht 5, 12—14 und den sein Besitzer jedenfalls sterbend im Stiche lassen muß 5, 15. 16. Der Reichtum hat nur einen Werth, wenn durch ihn vermittelter heiterer Lebensgenuß als Gottes Gabe hinzukommt 5, 17 ff. Denn es kommt vor, daß Gott einem Menschen Reichtum gewährt, einem Fremden aber den Nießbrauch 6, 1. 2. Die Fehlgeburt ist besser daran, als ein Mensch, der hundert Kinder und langes Leben und doch bis in den Tod hinein keinen Genuß vom Leben hat 6, 3—5. Das in die Zukunft schweifende Verlangen ist eine Pein, nur so viel als der Mensch wirklich genießt hat er von all seiner Mühe 6, 6—9. Was der Mensch werden soll, ist prädestinirt, alles Entgegenringen wäre nutzlos, das Wissen um das was ihm gut und um seine Zukunft steht in keines Menschen Macht 6, 10 ff.

Es folgen nun ohne vorbedachten Plan, nur lose an das מַה־טּוֹב 6, 12 sich anknüpfend, allerlei Lebensweisheitsregeln mit dem Stichworte טוֹב, zuerst sechs (vielleicht ursprünglich sieben) Sprüche von je zwei Dingen, deren eines besser ist als das andere 7, 1—9., dann drei mit gleichem Stichwort, aber ohne comparative Fassung 7, 10. 11—12. 13—14. Integrirend im Ganzen ist auch diese Spruchreihe, denn ihr Ultimatum ist die Ermahnung zu gottesfürchtiger Freude innerhalb der engen Schranken dieses von Gott aus guten und bösen Tagen gestalteten und in die Finsternis des Todes verlaufenden Lebens. Auch diese Freude selbst aber wird beschränkt, indem ihr der tiefe Ernst des *memento mori* beigemischt und Kummer für sittlich bessernder als Lachen erklärt wird.

Mit 7, 15 tritt das aus eigner Erfahrung redende Ich wieder in den Vordergrund, aber Rathschläge und Beobachtungen folgen auch hier einander ohne engeren Zusammenhang in aphoristischer Weise. Koheleth warnt vor extremischem Verhalten nach der Seite des Guten sowol als des Bösen hin — der Gottesfürchtige weiß den Gefahren der Extreme zu entgehen 7, 15—18. Nichts gewährt stärkeren Schutz als Weisheit, denn (?) bei aller Gerechtigkeit thut der Mensch Fehltritte 7, 19. 20. Du sollst nicht überall hinhorchen, um nicht Schlimmes über dich selbst zu hören — auch du selber hast ja oft nicht glimpflicher dich über Andere ausgesprochen 7, 21. 22. Er hat das alles

erprobt, aber nichts hat er in seinem Streben nach Weisheit und seiner Beobachtung des Unterschieds von Weisheit und Thorheit gefährlicher gefunden als die Schlingen des Weibes; unter tausend Menschen hat er Einen Mann, aber nicht Ein Weib wie es sein soll gefunden; überhaupt hat er gefunden, daß Gott die Menschen gerade geschaffen, daß diese aber auf vielerlei raffinirte Nebenwege gerathen sind 7, 23 ff.

Wie der Weise das Weib und überhaupt die Menschen durchschaut, so lehrt ihn die Weisheit auch Gehorsam gegen den König, dem er Treue geschworen, und unter despotischem Drucke stilles Harren auf den Zeitpunkt richterlichen Eingreifens Gottes 8, 1—9. In Zeiten despotischer Herrschaft kommt es vor, daß Gottlose ehrlich begraben, Rechtschaffene vertrieben und vergessen werden 8, 10. Gottes Urtheil läßt auf sich warten, um so geflissentlicher geben sich die Menschen dem Bösen hin; Gott ist gerecht, aber in Widerspruch mit seiner Gerechtigkeit geht es hienieden den Gerechten wie Gottlosen und den Gottlosen wie Gerechten 8, 11—14. Angesichts dieser Eitelkeiten ist es für den Menschen das Gerathenste, zu essen und zu trinken und sich zu freuen, so wie es seine Mühsal während der von Gott beschiedenen Lebensdauer zuläßt 8, 15. Das ruhelose Treiben hienieden führt doch zu nichts, alles Mühen des Menschen, das Walten Gottes zu begreifen, ist vergeblich 8, 16 ff. Denn bei näherer Betrachtung zeigt sich daß auch die Gerechten mit all ihrem Thun von Gott bedingt sind und daß überhaupt der Mensch in nichts, auch in seinen Affekten, sein selbst ist, und, was hienieden das Schlimmste von allem, weil es die Menschen zu böser toller Ausnutzung des Lebens antreibt: Gerechte wie Ungerechte verfallen zuletzt gleichem Todesgeschick — es ist auch Gottes Wille an den Menschen, daß er dieses vergängliche Leben, ehe es in die Nacht des Hades versinkt, in heiterem Genießen und rüstigem Wirken verbringe 9, 1—10. Der Erfolg des Wirkens läßt sich nicht erzwingen, auch die beste Befähigung gewährleistet ihn nicht, ein unberechenbares Verhängnis vereitelt schließlich alles 9, 11. 12.

Es folgen nun in nur loser Gedankenverknüpfung mit dem Vorhergehenden und unter sich allerlei Erlebnisse und Sprüche, Weisheit und Thorheit und die Misverhältnisse hienieden in Würdigung beider betreffend 9, 13—10, 15. Nur Ein Spruch ist dem hier durchweg festgehaltenen Thema ungleichartig, nämlich 10, 4., welcher Gelassenheit bei aufwallendem Zorne des Herrschers empfiehlt. Der folgende Spruch 10, 5. 6 kehrt zum Thema zurück, aber an jenen anknüpfend; das Verhältnis des Regenten und der Regierten zu einander ist ein Hauptaugenmerk Koheleths.

Mit einem Spruche von Königen und Fürsten guter und schlechter Art wird von neuem angehoben; die Völlerei führt auf die Faulheit und im Gegensatz zu dieser (aber nicht ohne daß sich die Warnung, dem Könige nicht zu fluchen, dazwischenschiebt) folgen Ermahnungen zu unternehmender und sich vorsichtig deckender, aber auch kühnlich wagender und allesversuchender Thätigkeit, denn die Zukunft ist Gottes und nicht zu berechnen 10, 16—11, 6. Das Licht ist süß, das Leben,

so lang es auch sein mag, im Hinblick auf die um vieles längere ungewisse finstere Zukunft werth daß man sich seiner freue 11, 7. 8. So ist Koheleth am Ende dieser letzten Spruchreihe wieder bei seinem *Ceterum censeo* angelangt; er gestaltet es in der Aufforderung an den Jüngling, sich seines Lebens zu freuen, aber ohne Gottes zu vergessen, dem er es verdankt und dem er Rechenschaft zu geben hat, ehe denn ihn Greisenalter und Tod überkommen, zu einem volltönenden Finale 11, 9—12, 7. Das letzte Wort des Buches 12, 8 lautet wie das erste (1, 2): „O Eitelkeit der Eitelkeiten, Alles ist eitel."

Ein Epilog von gleicher Hand mit dem Buche besiegelt dessen Wahrheit: es ist aus Salomo's Seele geschrieben, aus gleichem Urquell der Weisheit geflossen; der Leser soll sich nicht in viel Bücherlesen verlieren, denn die Summa alles Wissenswürdigen für den Menschen reducirt sich auf den Einen Satz: Fürchte Gott, denn alles Thun unterliegt seinem Gerichte 12, 9 ff.

Blicken wir auf diese umrißliche Reproduction des Inhalts und Gedankengangs des Buchs zurück, so zeigt sich durchweg gleiche Weltanschauung mit gleichem Ultimatum, und auch insofern Kunst der Composition, als eine malerische Ouvertüre das Buch eröffnet und ein malerisches Finale es abschließt. Aber stufengängige Entwickelung, fortschreitende Beweisführung läßt sich vermissen und sogar die Gruppirung des Gleichartigen ist nicht rein durchgeführt; die Gedankenverknüpfung ist öfter durch Aeußerliches und Zufälliges bestimmt und nicht selten schiebt sich in die Kette des Sachverwandten ein fremdartiges Glied ein. Das in c. 1 und 2 diesen Bekenntnissen aufgedrückte salomonische Gepräge beginnt weiterhin sich zu verwischen. Die Aneinanderreihung der Bekenntnisse wird von c. 3 an aphoristisch, und die eingelegten Spruchreihen lassen sich nicht befriedigend rubriciren. Die Gründe, Anlässe und Absichten, welche den Verf. bestimmten, Bekenntnisse und Sittensprüche gerade so einander folgen zu lassen, entziehen sich großentheils der Beobachtung. Alle Versuche, in dem Ganzen nicht nur Einheit des Geistes, sondern auch genetischen Fortgang, allesbeherrschenden Plan und organische Gliederung nachzuweisen, mußten bisher und werden inskünftige scheitern.[1]

* * *

Wir sind bei dieser Besprechung des Geistes und der Anlage des B. Koheleth von der Voraussetzung ausgegangen, daß es ein nachexilisches Buch, daß es eins der jüngsten alttest. Bücher sei. Die Tradition

1) Hieronymus *ad Ecclesiasten* gegen Ende ist gut unterrichtet, indem er bemerkt: *Ajunt Hebraei, quum inter cetera scripta Salomonis, quae antiquata sunt nec in memoria duraverunt, et hic liber obliterandus videretur, et quod vanas assereret Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo, et potum et cibum et delicias transeuntes praeferret omnibus, ex hoc uno capitulo* (XII, 13) *meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur.*

freilich betrachtet es als salomonisch. Laut *Bathra* 15a soll das hizkianische Collegium (חזקיה וסיעתו d. i. Hizkia und seine Genossenschaft) wie das B. Jesaia so auch Mischle, Schir und Koheleth, also die drei salomonischen Schriften „geschrieben" d. i. schriftlich fixirt haben (s. den Comm. zum Spruchbuch S. 6). Der Midrasch nimmt es als von Salomo und zwar an seinem Lebensabend (לצת זקנתו) wie das Hohelied in seiner Jugend und Mischle in seiner Lebensmitte geschrieben (*Jalkut* zu 1, 1). Wenn *Rosch haschana* 21b gesagt wird, daß Koheleth ein anderer Mose sein und die Eine von Mose noch unerschlossene der funfzig Erkenntnispforten erschließen wollte, daß es ihm aber versagt ward: so wird dabei angenommen, daß er der unvergleichliche König war, wie Mose der unvergleichliche Prophet. Und Bloch in seiner Schrift über Ursprung und Entstehungszeit des B. Koheleth (1872) hat Recht, daß alle Bedenken gegen die Kanonicität des Buches die Autorschaft Salomo's unangetastet ließen. Das B. Koheleth war im ersten Jahrh. n. Chr. noch ein Antilegomenon. Wir haben in der Einleitung zum Hohenliede S. 14 die zwei Versammlungen gesetzlicher Autoritäten, auf denen die Frage nach der Kanonicität des B. Koheleth zum Austrag kam, quellenmäßig gezeichnet. Die Synode in Jabne (Jamnia) um 90 entschied die Kanonicität des Buches gegen die Schule Schammai's. Die Gründe, welche von dieser gegen die Kanonicität geltend gemacht wurden, sind aus *Schabbath* 30b und *Megilla* 7a ersichtlich. Dort erfahren wir, daß man die Worte des Buches, bes. 2, 2 vgl. 7, 3 (wobei מְחוֻלָּל מחולל ‚preiswürdig' gelesen wird) und 8, 15 vgl. 2, 2., sich widersprechend fand (vgl. den Comm. zum Spruchbuch S. 36), und hier daß man den Inspirationscharakter daran vermißte; auch stieß man sich nach *Midrasch Koheleth* zu 11, 9 an den Aufforderungen zum Sinnengenuß und Wandeln auf den Wegen der Herzenslust, welche in Widerspruch mit der Thora (vgl. 11, 9 mit Num. 15, 39) zu stehen und der Häresie sich zuzuneigen (מטין לצד מינות) schienen. Aber der Glaube an Salomo als Verf. blieb dabei unerschüttert und die Ermahnungen zur Gottesfurcht mit Hinweis auf das künftige Gericht hoben über die bedenkenerregenden Beobachtungen hinweg. Schon zur Zeit Herodes des Großen (*Bathra* 4a) und weiterhin Rabban Gamaliels (*Schabbath* 30b) wird das Buch mit הכתוב oder דכתוב oder שנאמר als h. Schrift citirt, und wo statt des Buchs der Verf. genannt wird lautet die Citationsformel ועליו אמר שלמה oder das Buch wird neben Mischle und Schir als gleicherweise salomonisch behandelt (z. B. *Erubin* 21b).

Also selbst die Bedenklichkeit des Inhalts vermochte keinerlei Bedenken wegen des Verfassers hervorzurufen. Die alte Zeit bis in die mit dem Christentum angebrochene neue Zeit und im Grunde bis in das Reformationsjahrhundert hinein ermangelte alles Sinns für innere und literaturgeschichtliche Merkmale der Entstehungszeit eines Buches. Erst die Reformation rief mit der Kritik der dogmatischen Traditionen zugleich auch die biblische Kritik ins Dasein und erhob diese zu einem wesentlichen Bestandtheil der Schriftwissenschaft. Luther in seinen Tischreden ist der Erste, welcher den Prediger für eins der jüngsten

alttest. Bücher erklärt: er meint, das Buch sei nicht vollständig auf uns gekommen; es sei eher von Sirach als von Salomo geschrieben; dazu sei es „wie ein Talmud aus vielen Büchern zusammengezogen, vielleicht aus der Liberey des Königs Ptolemäus Euergetes in Aegypten."[1] Es sind nur flüchtige Aeußerungen, welche nicht den Werth wissenschaftlicher Ergebnisse beanspruchen, aber eines aus den Banden leichtgläubiger Hinnahme des Ueberlieferten gründlich frei gewordenen genialen Geistes. Sie fanden bei seinen Zeitgenossen bis in das folg. Jahrhundert hinein taube Ohren. Erst Hugo Grotius (1644) spricht wie Luther das Buch dem Salomo ab, mit ihm darin irre gehend, daß er es für eine Zusammenstellung von allerlei Aussprüchen der Weisen *περὶ τῆς εὐδαιμονίας* hält, aber in Einem Punkte den Nagel auf den Kopf treffend: *Argumentum ejus rei habeo multa vocabula, quae non alibi quam in Daniele, Esdra et Chaldaeis interpretibus reperias.* Diese Beobachtung bewährt sich. Wenn das B. Koheleth altsalomonisch wäre, so gäbe es keine Geschichte der hebräischen Sprache. Bernstein aber (*Quaestiones nonnullae Kohelethanae* 1854) hat darin Recht, daß die hebräische Sprach- und Literaturgeschichte jedenfalls durch das babylonische Exil halbirt wird und daß das B. Koheleth das Gepräge der nachexilischen Sprachzeit aufweist. Wir haben das darin zur Verwendung kommende Sprachgut genauester Analyse unterzogen und stellen nun in dem folgenden alphabetischen Glossar das dem Buche ausschließlich Eigentümliche oder mit den jüngsten kanonischen Büchern Gemeinsame zusammen, ohne selbstverständlich auf diejenigen Hapaxlegomena einen Werth zu legen, welche sonst nicht vorkommende Sachen und Begriffe ausdrücken.

Verzeichnis der Hapaxlegomena und jüngerer Sprachzeit angehörigen Wörter und Formen im B. Koheleth.

אֲבִיּוֹנָה Kaper d. i. Beere (Blüthenknospe) des Kapernstrauches, nur 12, 5 vgl. *Maʿseroth* IV, 6. *Berachoth* 36ª, wo אבריונות Kapernbeeren und קפריסין die Schalen der Kapernfrucht unterschieden werden.

אָדָם Mann *opp.* אִשָּׁה nur 7, 28.

אזן *Pi.* abwägen, nur 12, 9., auch nicht talmudisch.

אַי wehe 10, 16. אֵילוֹ wehe ihm 4, 10 statt des älteren אוֹי vgl. הֵי Ez. 2, 10., wie אי לחם *Schemôth rabba* c. 46. אי מה בישרן ach wie böse Trg. jer. II Lev. 26, 29. אי שמים ach Himmel *Rosch ha-*

1) Tischreden in Förstemann-Bindseils Ausg. S. 400 f. Die Aeußerung lautet fast so als ob Luther hier den *Ecclesiastes* (Koheleth) und *Ecclesiasticus* (Sirach) vermenge. Später blieb er nur dabei stehen, das Buch enthalte eine nicht von Salomo selbst bewerkstelligte Zusammenstellung salomonischer Aussprüche.

schana 19a. אי עניו weh über den Sanftmütigen *Berachoth* 6b vgl. חי עניו *Sanhedrin* 11a.

אִלּוּ wenn 6, 6. Est. 7, 4., aus אִם (אִין) und לוּ (לֹא lies לָא Ez. 3, 6) zusammengesetzt, Trg. Dt. 32, 29 = hebr. לוּ, allgewöhnlich in der Mischna z. B. *Maccoth* I, 10 אילו חיינו בסנהדרין wenn wir im Synedrium gewesen wären.

אֲסוּרִים Fesseln, nur 7, 26., wie *Seder olam rabba* c. 25: als man es verbot, starb er alsbald באסוריו, vgl. zu 4, 14.

בַּעֲלֵי אֲסֵפוֹת Mitglieder der Versamlungen, nur 12, 11 wie *Sanhedrin* 12a (von den zur Feststellung des Kalenders Versammelten), vgl. die doppelte Erklärung des Ausdrucks *jer. Sanhedrin* X, 1.

בְּהַל eilig s., sich beeilen, nur 5, 1. 7, 9 wie *Hi.* Est. 6, 14 vgl. den transitiven Gebrauch des *Pi.* Est. 2, 9., wie targ. בַּהֵל (= אִתְבַּהַל) und בְּהִילוּ Eile.

בּוּר ausforschen, nur 9, 1., vgl. das talmudische על בוריו rein, gründlich, fehler- und irrtumsfrei.

בְּחוּרוֹת Jünglingsalter, nur 11, 9. 12, 1 vgl. מִבְּחָרָיו Num. 11, 28.

בָּטַל feiern, unthätig s. 12, 3., sonst nur im Chaldäischen des B. Ezra, allgewöhnlich in der Mischna z. B. *Aboth* I, 5 בוטל מדברי הורה vom Gesetzesstudium ablassend.

בֵּית עוֹלָם das ewige Haus (vgl. Ez. 26, 20) d. i. Grab 12, 5 wie *Tosifta Berachoth* III: המפטיר בבית עולמים איזו חותם ברוך wer auf dem Gottesacker die Abschiedsrede hält schließt nicht mit dem Segensspruch, vgl. בֵּית עָלַם Trg. Jes. 14, 18. 42, 11.

בְּכֵן sodann 8, 10. Est. 4, 16., sonst nur targumisch z. B. Jes. 16, 5 בְּכֵן מְשִׁיחָא דְיִשְׂרָאֵל יְתַקֵּן בְּטוּב כּוּרְסוֹהִי alsdann wird der Messias Israels herrichten in Güte seinen Thron.

בַּעַל הַלָּשׁוֹן der eine sonderliche Zunge hat (mit der er Schlangen beschwören kann 10, 11., vgl. בעל בשר wolbeleibt *Berachoth* 13b. בעל גבר der eine große Mannheit hat *Bechoroth* VII, 5. בעל התוטם der Großnäsige, die Nase hoch Tragende *Taanith* 29a.

גָּבַר anstrengen, mit Macht aufbieten (die Kräfte), nur 10, 10., anderwärts: mächtig machen.

גּוּמְּץ Grube, nur 10, 8., syrisch und im Trg. der Hagiographen (vgl. Trg. Ps. 7, 16 das Verbum גַּמֵּץ graben).

דִּבְרַת, s. unter שׁ.

הַוֹּה was wird d. i. herauskommt 2, 22 wie mischnisch z. B. *Schabbath* VI, 6. *Erubin* I, 10. *Jebamoth* XV, 2 von dem was wirklich vorkommt, was erfahrungsgemäß vorliegt, was zu geschehen pflegt.

הוֹלֵלוֹת 1, 17. 2, 12. 7, 25. 9, 3 und הוֹלֵלוּת 10, 13 Tollheit, nur im B. Koheleth.

זְכָרוֹן als Hauptform (neben der älteren זִכָּרוֹן) 1, 11. 2, 16., wogegen Lev. 23, 24 Verbindungsform.

זְמָן Zeit 3, 1. Neh. 2, 6. Est. 9, 27. 31., sonst nur im biblischen Chaldäisch, neben שָׁעָה *ὥρα* das gew. Mischna-Wort für *καιρός* und *χρόνος*.

חוֹלָה als Beiwort des Uebels: *(malum) aegrum* 5, 12. 15., wofür Jes. 17, 11. Nah. 3, 19. Jer. 10, 19. 14, 17 נֶחְלָה.

בֶּן־חוֹרִים ein Freigeborner, Freier (*liber*, Gegens. v. עֶבֶד *servus*) 10, 17., das dafür gew. Wort im Talmud, sogar von Besitztümern wie *praedium liberum, aedes liberae* (nicht mit Hypotheken oder Servituten belastet) im römischen Recht, vgl. חרות (Freiheit) auf den Revolutionsmünzen der römischen Zeit.

חוּץ מִן außer, nur 2, 25 (chald. בַּר מִן), häufig in der Mischna z. B. *Middoth* II, 3 חוץ משל אולם außer (den Stufen) der Vorhalle, חוץ משער ניקנור ausgenommen das Nikanorthor.

חוּשׁ sinnlich warnehmen und genießen 2, 25., im Talm. u. Syr. von schmerzlichen Empfindungen, hier (vgl. Iob 20, 2) vom sinnlichen Empfinden und Erfahren im Allgem., wie im Rabbinischen die fünf Sinne חושים, arab. حَوَاسّ, heißen.

חֲיָלִים Kräfte 10, 10., überall sonst, auch im Aram. (חֵילָא, חַיְלָנָא), Kriegsscharen ausgen. Jes. 30, 6., wo es *opes* Schätze bedeutet.

חֶסְרוֹן Mangel, Deficit 1, 15., ein gew. Wort der nachbibl. Sprache z. B. im hohepriesterlichen Gebet am Versöhnungstag: „Sollte uns an diesem Tage oder in diesem Jahre ein Mangel (חסרון) betreten, so sei unser Mangel ein durch gute Werke herbeigeführter" (יהא חסרונו בחסרון של מצוות).[1]

חֵפֶץ Vorhaben, Geschäft, Angelegenheit, Sache 3, 1. 17. 5, 7. 8, 6 vgl. Jes. 58, 3. 13. Die ursprüngliche unabgeschwächte Bed. findet sich 5, 3. 12, 1. 10. Die Abschwächung des Grundbegriffs ‚Neigung, Verlangen, Wolgefallen' mag schon frühe begonnen haben, im B. Koheleth ist sie schon so weit vorgeschritten wie in der Mischna-Sprache z. B. *Mezi'a* IV, 6 בכמה חפץ זה wie viel kostet diese Sache?

חֶשְׁבּוֹן Berechnung, Durchdenkung, Rechnungs- und Denkergebnis 7, 25. 27. 9, 10. Plur. חִשְׁבֹּנוֹת *machinationes* 7, 29., nur noch

1) s. meine Geschichte der jüd. Poesie S. 187 f.

2 Chr. 26, 15 in der Bed. *machinae bellicae,* aber ähnlich wie im B. Koheleth *Schabbath* 150ª: חשבונות של מצוה מותר לחשבן בשבת Rechnungen die ein gutes Werk betreffen darf man am Sabbat machen. דין וחשבון ist der übliche mischnische Ausdruck für ‚Rechenschaft'.

חֲתָתִים Schrecknisse, nur 12, 5.

טַחֲנָה Mühle 12, 4 vgl. טְחוֹן Thren. 5, 13., der Mischna-Sprache fremd, aber ebenso dem älteren רֵחַיִם entsprechend, wie das Vulgärarabische مَطْحَنَة und طاحون statt des älteren رحا gebraucht.[1]

יאשׁ *Pi.* verzweifeln lassen (sein Herz), nur 2, 20., talm. *Nithpa.* נִתְיָאֵשׁ die Hoffnung aufgeben z. B. *Kelim* XXVI, 8.

יְגִיעָה Abmüdung, nur 12,12., ein Abstractum, wie es von allen Verben gebildet werden kann und bes. in jüngerer Sprachzeit häufiger als früher gebildet wird.

יוֹתֵר als Participialadj.: Uebriges (vgl. 1 S. 15, 15) = Vortheil (Gewinn) 6, 11. 7, 11 oder Vorzug 6, 8. Als Adv.: mehr (vgl. Est. 6, 6), absonderlich 2,15. 7,16. יוֹתֵר שֶׁ־ und überdem daß 12, 9. יוֹתֵר מֵהֵמָּה und was darüber hinausgeht 12,12. Im talmudischen Hebräisch ist יותר in der Bed. ‚überschüssig' (*Kidduschin* 24ᵇ) und als Adv. in der Bed. *plus* oder *magis* (z. B. *Chullin* 57ᵇ) gewöhnlich.

יָפֶה von dem was gut und recht ist 3, 11. 5, 17 wie z. B. *jer. Pesachim* IX, 9 (*b. Pesachim* 99ª): Wolanständig (יפה) ist Schweigen den Weisen, um wie viel mehr den Thoren!

יִתְרוֹן Vorzug 2, 13 (bis) 7, 12 (synon. מוֹתָר 3, 19), öfter: reeller Gewinn 1, 3. 2, 11. 3, 9. 5, 15. 10, 10., beides zugleich: Vorzug und Vortheil 5, 8. Dem B. Koheleth eigentümlich (= aram. יוּתְרָן) und im Rabbinischen von da entnommen.

כְּאֶחָד zusammen, zugleich 11, 6. Jes. 65, 25 Chron. Ezr. Nehem., das chald. כַּחֲדָא, syr. ܟܚܰܕ, häufig in der Mischna-Sprache z. B. רואה את החדר ואת העליה כאחד wer das Unterzimmer und das Dachzimmer zugleich sieht d. i. mit einem Auge schielt *Bechoroth* VII, 4. Ebenso כאחת z. B. *Kilajim* I, 9.

כְּבָר (Größe, Länge) Adv. längst, schon 1, 10. 2, 12. 16. 3, 15. 4, 2. 6, 10. 9, 6. 7., wie allgewöhnlich in der Mischna z. B. שכבר הייתי מסתכל ich habe bereits wargenommen *Erubin* IV, 2. שכבר כתבו

1) s. Eli Smith in meinem „Jüdisch-arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit" (1874) S. 40.

אבותיהם על ידיהם weil ihre Väter längst an ihrer Statt die Verschreibung vollzogen haben *Nedarim* V, 5., im Aram. häufiger in der Bed. ‚vielleicht' als ‚ehedem'.

כָּשֵׁר taugen, glücken 11, 6. Est. 8, 5., in der Mischna-Sprache das gemeinübliche Wort von dem was rituell taugt, gesetzlich zulässig ist. *Hi.* Verbalnomen הַכְשֵׁיר nur 10, 10: Instandsetzung, in der Mischna das gew. Wort von vorschriftsmäßiger Herrichtung z. B. der Erstlingsgarbe, der Laubhütte, des Feststraußes, in der Aufschrift des Traktats מכשירין von Empfänglichmachung für Unreinheit. Vgl. z. B. *Menachoth* 48b אין דנין דבר שלא בהכשירו מדבר שבהכשירו man zieht keinen Schluß von einer Sache die sich vorschriftsmäßig richtig verhält auf eine von der dies nicht gilt. Man spricht הכשיר meist הָכְשֵׁר aus, aber richtiger ist חָכְשֵׁר.[1]

כְּשֵׁרוֹן Gedeihlichkeit, Ersprießlichkeit, nur 2, 21. 4, 4. 5, 10., in der Mischna unbelegbar.

לְבַד absolut: *tantummodo* 7, 29. Aehnlich, aber nicht völlig gleich ist Jes. 26, 13.

לַהַג Studium, ausschließlich 12, 12., nicht talmudisch, v. לָהַג arab. لَهِجَ lechzen (√לה), gieren, angelegentlich erstreben, syr. ܠܗܓ der Dunst (vom Schnauben *exhalare*), sinnverwandt הֲגָיוֹן (הָגָה), wonach *jer. Sanhedrin* X, 1 und anderwärts erklärt wird: להגיון ניחנו ליגיעת בשר לא ניחנו zu flüchtiger Lectüre sind sie gegeben, nicht sich daran abzuarbeiten.

לָוָה begleiten (sonst: borgen) 8, 15., wie in der Mischna: einen Gast geleiten, einen Reisenden begleiten, einem Todten das Geleit geben, wovon das Sprichwort: לוואי ילוניה wer Todten das Geleit gibt, dem wird mans auch geben *Kethuboth* 72a, vgl. שם לְוּוּי ständiger Beiname *Negaïm* XIV, 6.

מְדִינָה Stadtbezirk, Stadt 5, 7 und außerdem in keinem vor dem Exil entstandenen Buche.

מַדָּע Wissen, Bewußtsein *συνείδησις* 10, 20 und außerdem nur beim Chronisten und im B. Daniel, targumisch מַנְדַּע.

מְלֵאָה *gravida*, nur 11, 5 wie in der Mischna z. B. *Jebamoth* XVI, 1 יצתה מלאה war sie schon bei ihrer Abreise schwanger.

1) s. meinen hebr. Römerbrief S. 79 vgl. Steins Thalmudische Terminologie (1869) unter כָּשֵׁר und חָכְשֵׁר.

מַלְאָךְ vom Priester 5, 5 vgl. Mal. 2, 7 im Sinne des späteren שְׁלוּחַ שָׁמַיִם (שליח דרחמנא) Delegirter Gottes.[1]

מִסְכֵּן herabgekommen, arm, nur 4, 13. 9, 15. 16., vgl. aber מִסְכֵּנוּת Armut Dt. 8, 9 und מְסֻכָּן verarmt Jes. 40, 20.

מַשְׂמְרוֹת Nägel 12, 11 = מַסְמְרוֹת Jer. 10, 4., vgl. Jes. 41, 7. 1 Chr. 22, 3. 2 Chr. 3, 9.

מְעַטִּים wenige 5, 1., ein nur noch Ps. 109, 8 vorkommender Plural.

מִקְרֶה Widerfahrnis, Zufall, häufiger im B. Koheleth als in einem andern Buche und 3, 19 (s. den Comm.) von den dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Wesen selbst gesagt.

מֵרוֹץ Lauf, ausschließlich 9, 11 (sonst מְרוּצָה).

מָשַׁךְ ziehen, ködern, laben, näml. den Körper mit Wein 2, 3 wie in der RA משך את־הלב *Chagiga* 14ª *Sifri* 135ᵇ *ed. Friedmann.*

מִשְׁלַחַת Dimission 8, 8 (anders als Ps. 78, 49).

נָגַע *Hi.* mit אֶל jemandem zustoßen, widerfahren, so oder so ergehen 8, 14 wie Est. 9, 26., aram. מְטָא לְ z. B. Trg. jer. zu Ex. 33, 13.

נָהַג sich führen, benehmen, gewöhnen 2, 3 wie in der Mischna-Sprache z. B. *Aboda zara* III, 4 את שנוהג בו משום אלוה einer gegen den man sich wie gegen einen Gott benimmt, ebend. 54ᵇ עולם כמנהגו נוהג והולך die Welt hat ihren weltordnungsgemäßen ordentlichen Verlauf, vgl. Trg. Koh. 10, 4 deinen guten Posten דִּי הֲוֵיתָ נָהֵג לְמֵקֵם בֵּיהּ wo du gewohnt warst zu stehen verlaß nicht.

נַחַת Befriedigung, Wolsein 6, 5 wie in dem gemeinüblichen נחת רוח vgl. נוח לו שלא נברא es wäre ihm besser nicht geschaffen zu sein *jer. Berachoth* I, 2. Dieses נוח לו für Koheleths נחת לו ist häufig.

נָטַע *figere, infigere* 12, 11 (wofür Jes. 22, 23 תָּקַע, mischnisch קבע *jer. Sanhedrin* X, 1) wie Dan. 11, 45.

סבל *Hithpa.* sich schleppen, nur 12, 5.

סוֹף Ende 3, 11. 7, 2. 12, 13. Jo. 2, 20. 2 Chr. 20, 16., das jüngere Wort, welches das im B. Koheleth daneben gebrauchte אַחֲרִית 7, 8. 10, 13 später verdrängt hat (z. B. gleich in der ersten Mischna *Berachoth* I, 1 עד סוף האשמרת הראשונה bis zu Ende der ersten Nachtwache), sich aber nicht immer mit אחרית deckt; denn für סוף דבר 12, 13 (gemeinüblich in der RA לא סוף דברי · · אלא אפילו ‚das ist nicht Alles . . sondern auch' des palästinischen Talmud[2]),

---

1) s. meinen Aufsatz: Die Discussion der Amtsfrage in Mischna und Gemara, Luth. Zeitschrift 1854 S. 446—449.

2) s. den hebräischen Römerbrief S. 81. 84.

welches den Sinn von *summa summarum* hat (synon. mischnisch: כְּלָלוֹ של דבר), wäre אחרית דבר unanwendbar.

סָכָל Narr 2, 19. 7, 17. 10, 3 (bis) 14. Jer. 4, 22. 5, 21., im B. Koheleth Synonym des noch häufiger gebrauchten כְּסִיל, dessen Targumwort es ist.

סִכְלֻת Narrheit, ausschließlich 10, 6.

סִכְלוּת Narrheit 1, 17 (hier mit ש). 2, 3. 12. 13. 7, 25. 10, 1. 13 (synon. כְּסִילוּת Spr. 9, 13).

נכן *Ni.* sich gefährden 10, 9., vgl. *Berachoth* I, 3 סיכנתי בעצמי ich brachte mich selber in Gefahr, davon מְסֻכָּן gefährdet, lebensgefährlich krank, סִכּוּן Gefährdung, סַכָּנָה Gefahr. Dem *Ni.* entspricht das targumisch-talmudische *Ithpa.* אִסְתַּכַּן in Gefahr gerathen.

עֵבֶד That, Werk, ausschließlich 9, 1., wie syr. ܥܒܕ, jüdisch-aram. עוֹבַד (עוּבַד).

עֲדֶן (aus עֲדַיִן) *adhuc*, mit לא *nondum* 4, 3.

עֲדֶנָּה, nach anderer LA עֲדֶנָּה (aus עֲדַיִן) *adhuc* 4, 2., mischnisch עֲדַיִן z. B. *Nedarim* XI, 10 עדין היא נערה noch ist sie ein Mädchen, ähnlich und gleichbed. mit dem syr. ܥܕܝܢ, welches auch mit der Negation *nondum* bedeutet wie mischnisch עֲדַיִן לֹא.

עות *Hithpa.* sich krümmen, nur 12, 3.

עָמַד Stand halten, bleiben 2, 9. 8, 3 wie Jer. 48, 11. Ps. 102, 27.

עֶמֶת, s. unter שׁ.

עָנָה 5, 19. 10, 19., s. den Comm.

עִנְיָן Mühe, Beschäftigung, Treiben, Geschäft, ausschließlich im B. Koheleth 1, 13. 2, 23. 26. 3, 10. 4, 8. 5, 2. 13. 8, 16., am abgeschwächtesten 5, 13 בְּעִנְיָן רָע durch eine böse Sache, eine schlimme Geschichte, eine Widerwärtigkeit — eins der weitschichtigsten Wörter des nachbiblischen Hebräisch, zunächst vom Gegenstande der Beschäftigung z. B. עסוקין באותו ענין beschäftigt mit diesem Gegenstand *Kidduschin* 6ª, auch aram.: sie kamen zu sprechen מענינא לענינא von einem Gegenstand auf den andern *Bathra* 114ᵇ.

עַצְלְתַּיִם Doppelfaulheit d. i. wo die eine Hand so faul ist wie die andere, nur 10, 18.

עָשָׂה mit לֶחֶם Gastmahl geben 10, 19 wie Dan. 5, 1 עָבַד לֶחֶם, N. T. ποιεῖν δεῖπνον z. B. Mr. 6, 21. Anders Ez. 4, 15., wo עשה לחם von Speisebereitung gemeint ist. Mit dem Obj. der Lebenszeit 6, 12 wie ποιεῖν (= διάγειν) χρόνον Act. 15, 33. Mit טוב

nicht allein: Gutes thun 7, 20., sondern auch: sich gütlich thun, ein angenehmes Leben führen 3, 12.

פַּרְדֵּס (Hohesl. 4, 13. Neh. 2, 8) Plur. 2, 5 פַּרְדֵּסִים Baumgärten, Parke wie *Mezîʿa* 103ᵃ פרדיסי.

פֵּשֶׁר Deutung *explicatio* 8, 1., sonst nur in dem chald. Theile des B. Daniel, Aramaismus für das ältere פִּתְרוֹן und שֶׁבֶר, deren Targumwort פְּשַׁר und פּוּשְׁרָן ist, talm. פִּשְׁרָה Auseinanderwickelung, Ausgleichung einer Streitsache.

פִּתְגָּם (פִּתְגָ̄ם), ein im chald. Theile der Bb. Ezra und Daniel, aber nur 8, 11. Est. 1, 20 als hebraisirt vorkommendes persisches Wort: Botschaft, Ausspruch, Urtheil, in der Targumsprache (welche z. B. den Dekalog עַשְׂרָה פִּתְגָמִין nennt) und im Syrischen, nicht aber im Talmudischen heimisch.

קִלְקַל blank (קָלָל Ez. 1, 7. Dan. 10, 6) und scharf machen, ausschließlich 10, 10 (wogegen Ez. 21, 26 in der Bed. ‚schütteln').

רְאוּת Sehen, nur 5, 10 *Keri,* wofür *Chethib* ראית, was sich רְאִית, רַאֲיַת (vgl. Ez. 28, 17) oder auch רְאִיַּת lesen läßt; die letzteren zwei Formen sind in der Mischna-Sprache heimisch und haben da ihre vom Grundbegriff des Sehens ausgehenden besonderen Bedeutungen.

רדף *Ni. prt.* נִרְדָּף, nur 3, 15 (s. den Comm.).

רְעוּת Erstreben, Willensrichtung auf etwas, außer dem chald. Theile des B. Ezra nur siebenmal im B. Koheleth 1, 14. 2, 11. 17. 26. 4, 4. 6. 6, 9.

רַעְיוֹן Tichten und Trachten, Streben und Denken 1, 17. 2, 22. 4, 16., sonst nur im chald. Theile des B. Daniel und im Targum (רַעְיוֹן und רַעְיָן).

שׁ Dieses an und für sich keineswegs jüngerer, sondern, wie das babylonisch-assyrische *sa,* das phönizische אש zeigt, der ältesten Sprachzeit angehörige Relativ (urspr. Demonstrativ), welches in der Mischna-Sprache das אֲשֶׁר der älteren hebr. Buchsprache gänzlich verdrängt hat, wird im B. Koheleth schon ganz in mischnischer Weise gebraucht, so aber daß es vorerst mit אשר auf gleicher Linie steht und diesem, welches noch öfter als jenes im Buche vorkommt (שׁ nach Herzfeld 68, אשר 89 mal), die Herrschaft streitig macht (vgl. z. B. 1, 13 f. 8, 14. 10, 14., wo beide *promiscue* gebraucht werden). Der Gebrauch des אשר als Relativpronomen und Relativconjunction unterscheidet sich nicht von dessen Gebrauche in der älteren Literatur: עַד אֲשֶׁר לֹא

im Sinne von ‚ehe denn' 12, 1. 2. 6., mischnisch עד שלא, ist nur naheliegende Wendung der Grundbed. ‚bis daß nicht' (2 S. 17, 13. 1 K. 17, 17) und מִבְּלִי אֲשֶׁר לֹא außer daß nicht *(nisi quod non)* = so zwar daß nicht 3, 11 (vgl. בִּלְתִּי außer daß = so zwar daß Dan. 11, 18), wofür mischnisch ובלבד שלא (z. B. *Erubin* I, 10) gesagt wird, ist nur zufällig nicht weiter belegbar. Wie weit aber der Gebrauch des ש um sich gegriffen wird folgende Uebersicht zeigen, von der wir das als Relativpronomen oder Relativconjunction für sich allein stehende ש ausschließen.

בְּשֶׁכְּבָר dieweil längst, da schon 2, 16.

בְּשֶׁכָּל אֲשֶׁר indem daß, *eo quod* 8, 17 (vgl. Jon. 1, 7. 8. 12), entsprechend dem talmudischen בְּדִיל דְּ.

כָּל שׁ alle welche 2, 7. 9. alles was 11, 8 (כָּל־שֶׁבָּא alles Künftige).

כָּל־עֵת שׁ ‚ganz so wie' 5, 15., entsprechend dem chaldäischen כָּל־קֳבֵל דִּי Dan. 2, 40 u. ö.

כָּשׁ ‚wie' 5, 14 (כְּשֶׁבָּא wie er gekommen) 12, 7 (כְּשֶׁהָיָה wie er gewesen) und ‚wenn *quum*' 9, 12. 10, 3.

מַה־שׁ das was 1, 9. 3, 15. 6, 10. 7, 24. 8, 7. 10, 14. מָה שׁ 3, 22.

מִשׁ als daß 5, 4 (מִשֶּׁתִּדּוֹר als daß du gelobest).

עַל־דִּבְרַת שֶׁלֹּא deshalb daß (damit) nicht 7, 14 (vgl. 3, 18. 8, 2).

שֶׁגַּם daß auch 2, 15. 8, 14.

שְׁדָה und Plur. שְׂדוֹת ausschließlich 2, 8 (s. den Comm.).

שַׁחֲרוּת Jugend, ausschließlich 11, 10., zu verstehen nach *Nedarim* III, 8 u. ö. שחורי הראש die Schwarzköpfigen *opp.* בעלי השיבות die Grauhaarigen.

שׁכח *Hithpa.* vergessen werden, nur 8, 10., im Talmudischen das übliche Wort z. B. *Sanhedrin* 13b.

שִׂכְלוּת, s. סִכְלוּת.

שָׁלַט Macht haben 2, 19. 8, 9., außerdem nur im B. Nehemia und Ester (vgl. *Bechoroth* VII, 6 u. ö.); *Hi.* Macht geben 5, 18. 6, 2., sonst nur Ps. 119, 133.

שַׁלְטוֹן Macht habend 8, 4. 8., nirgends sonst im alttest. Hebräisch, aber in der Mischna z. B. *Kidduschin* III, 6 אדבר עליך לשלטון ich werde deinethalben mit dem Prätor reden.

שַׁלִּיט mit ב einer Sache mächtig, nur 8, 8 (vgl. Ez. 16, 30), wogegen 7, 19. 10, 5 wie Gen. 42, 6 in der politischen Bed. eines Machthabers.

שׁמם *Hithpo.* in eigentümlicher Bed. (s. den Comm.) 7, 16.

שַׁמָּמוֹת Niedersenkung 10, 18., sonst nur Trg. Jer. 49, 24.

שְׁתִי Trinken (Saufen), nur 10, 17.

תַּחַת הַשָּׁמַיִם 1, 3 und durchweg wie sonst תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ, zusammentreffend mit griech. ὑφ' ἡλίῳ oder ὑπὸ τὸν ἥλιον.

תַּקָּלָה im alttest. Hebräisch nur 6, 10., sonst im Chaldäischen Targumischen Talmudischen.

תָּקַן gerade werden 1, 15. *Hi.* gerade machen, zurechtstellen 7, 13. 12, 9., ein im *Pi.* und *Hi.* gemeinübliches Mischna-Wort: zurechtstellen, einrichten, wov. תִּקּוּן (Zurechtstellung z. B. in dem textgeschichtlichen *terminus technicus* תקון סופרים und ‚Einrichtung' z. B. *Gittin* IV, 2 תיקון רבן גמליאל הזקן שלא יהו עושין כן מפני תקון העולם Rabban Gamaliel der Aeltere verordnete, daß man nicht so verfahre, von wegen der Ordnung der Welt d. i. der gesellschaftlichen Ordnung) und תַּקָּנָה (z. B. ebend. IV, 6 מפני תקנת השבויין von wegen des Wohles der Mitgefangenen, häufiger in der Bed. Anordnung z. B. *Schabbath* 30ª von Mose: תיקן כמה תקנות er hat viele Verordnungen verordnet).

Diese Uebersicht über das dem B. Koheleth Eigentümliche und nur aus den jüngsten alttest. Büchern, theilweise nur aus den chaldäischen Stücken dieser und überhaupt aus dem Aramäischen Belegbare im Wortgebrauch setzt es außer allen Zweifel, daß wir darin ein Produkt der nachexilischen Zeit und frühestens der ezra-nehemianischen vor uns haben; Alles was Wagenmann (Comm. 1856), von Essen (Der Prediger Salomo's 1856), Böhl (*De aramaismis libri Coheleth* 1860), Hahn (Comm. 1860), Reusch (Tübinger Quartalschr. 1860), Warminski (Verfasser und Abfassungszeit des B. Koheleth, Gymnasialprogramm von Ostrowo 1867), Taylor Lewis (in dem angloamericanischen Bibelwerk 1869), Schäfer (Neue Untersuchungen über d. B. Koheleth 1870), Vegni (*L'Ecclesiaste secondo il testo Ebraico* Florenz 1871) dagegen vorgebracht haben, beruht auf ebenso grund- und zwecklosem als vergeblichem Sträuben. Wenn wir die Urschrift des Sirach besäßen, so würden wir noch deutlicher als aus den Fragmenten[1] ersehen, daß die Sprachgestalt des Koheleth, obwol eine ältere, doch keine um vieles rückwärts liegende ist; sie hängt noch lose mit der alten Sprache zusammen, aber schon befindet sich jenes neue Hebräisch, welches uns in der Mischna und der um sie sich gruppirenden Barajtha-Literatur entgegentritt, in vollem Werden. Zu den junghebräischen Zügen der Sprachgestalt gehören auch noch folgende.

1) Die Vv. ל״א, welche von jeher ihre Formen mit denen der Vv. ל״ה wechseln, werden in der Mischna in gewissen Flexionsformen regelmäßig wie Vv. ל״ה behandelt: man flektirt z. B. nicht יָצְאָה, sondern

1) s. die Zusammenstellung der hebr. Fragmente des Buches Ben-Sira's in meiner Gesch. der jüd. Poesie S. 204 f.

יָצְתָה und nicht מָצָאנוּ, sondern מָצִינוּ.[1] Dieser in der späteren Sprache um sich greifende Formenwechsel kündigt sich hier in יֹצָא 10, 5 statt יֹצֵאת an, und wenn nach der Masora[2] wie 7, 26 מוֹצֶא so überall (ausgen. 7, 26b) חוֹטֶא (חֹטֶא) zu schreiben ist, so verräth die Textüberlieferung hierin ein taktvolles Wissen um den Sprachcharakter des Buches. Nicht hieher gehört die aramaisirende Schreibung יְשֻׁנֶּא 8, 1 für יְשֻׁנֶּה.

2) Der Reichtum der alten Sprache an Modusformen ist hier im Schwinden begriffen. Der Optativ der 1. Person (Cohortativ) ist nur durch das einzige אֶחְכְּמָה 7, 23 vertreten. Die Form des Subjunctivs (Jussivs) behauptet sich im Prohibitivsatze wie אַל־תְּהִי 7, 16. 17 אַל־תַּנַּח 7, 18. 10, 4., aber übrigens ist dafür nur שֶׁיֹּלֵךְ *quod auferat secum* 5, 14 das einzig sichere Beispiel. Denn וישב 12, 7 läßt sich auch וְיָשֻׁב lesen, indes ist auch וְיָשֹׁב bei fortwirkendem עַד אֲשֶׁר לֹא zulässig. Dagegen ist יְהוּא 11, 3 nach Art des mischnischen יְהֵא Indicativ und ebenso das von נָצַץ (nicht נוץ) abzuleitende וְיָנֵאץ 12, 5. Noch charakteristischer aber ist dies, daß das historische Tempus, das sogen. *fut. consecutivum,* welches aus der Mischna-Sprache gänzlich geschwunden ist, auch hier trotz reichlichem Anlaß zu öfterem Gebrauch nur dreimal vorkommt, zweimal in der unverkürzten Form וָאֶרְאֶה 4, 1. 7 und einmal in der durch intentionelles *ah* erweiterten Form, welche vor seinem Aussterben immer üblicher wird, nämlich וָאֶתְּנָה 1, 17. Es gehörte wol schon uralters mehr der Buch- als der Volkssprache an (vgl. zu Hohesl. 6, 9b S. 101).

3) Zu dem eigentümlichen Sprachcolorit des B. Koheleth gehört auch dies, daß die schon in der Verbalform enthaltene Bezeichnung der Person noch besonders und ohne daß ein Gegensatz diese Nachdrücklichkeit veranlaßt durch das dazu und zwar dahinter gesetzte Personalpronomen ausgedrückt wird: אָמַרְתִּי אֲנִי 2, 1. 15. 3, 17. 18. 9, 16. הִבַּרְתִּי אֲנִי 1, 16. סַבּוֹתִי אֲנִי 2, 20. 7, 25. פָּנִיתִי אֲנִי 2, 11. 12. רָאִיתִי אֲנִי 2, 13. 24. 4, 4. 5, 17. שִׁבַּחְתִּי אֲנִי 8, 15. שַׁבְתִּי אֲנִי 4, 1. 7. שָׂנֵאתִי אֲנִי 2, 18 vgl., wenigstens zur Wortstellung, וּמִלַּט־הוּא 9, 15. Unter den älteren Schriftstellern hat namentlich Hosea gleiche Sitte (vgl. zu Hohesl. 5, 5), aber das Personalpronomen steht immer vor dem Verbum z. B. 8, 13. 12, 11. So auch Ps. 39, 11 אֲנִי כָלִיתִי, Ps. 82, 6 אֲנִי אָמַרְתִּי u. dgl. Die invertirte Wortstellung findet sich nur 2, 14 nach dem Schema Iob 1, 15 וָאִמָּלְטָה רַק־אֲנִי, so wie גַּם־אֲנִי יִקְרֵנִי 2, 15 dem Schema Gen. 24, 27 folgt. Da jener Nachordnung des Personalpronomens auch mischnische Ausdrucksweisen wie מוֹדֵרְנִי ich will mich dir abgeloben *Nedarim* I, 1. מְקֻבָּלְנִי ich habe überkommen *Jebamoth* XVI, 7 nicht gleichartig sind (vgl. hiezu וּמוֹצֶא אֲנִי 7, 26. וְשַׁבֵּחַ אֲנִי 4, 2)[3]: so haben wir hier eine Trennung des Subjekts und Prädicats vor uns, an deren Stelle in der Mischna-Sprache die Wendung חָיִיתִי אֹמֵר (אני) u. dgl. (z. B. *Berachoth* I, 5) getreten ist, welche auch schon ihrerseits sich

1) s. Geigers Lehrbuch der Mischna-Sprache S. 46.
2) s. hinten die textkritischen Bemerkungen zu 2, 26.
3) s. Geiger a. a. O. S. 40.

insofern in der Sprache des Koheleth anbahnt, als diese sich wie kaum die eines anderen biblischen Buches in dem Gebrauch des Participiums gefällt (s. z. B. 1, 6. 8, 12. 10, 19).

4) Ein nahezu mischnisches Gepräge hat auch der Gebrauch des Demonstrativpronomens זֶה. Wir wollen kein sonderliches Gewicht darauf legen, daß der Verf. es wie regelmäßig auch die Mischna (z. B. דִּינָר זֶה dieser Denar, זֶה מִדְרָשׁ diese Auslegung) immer ohne Artikel gebraucht, aber charakteristisch ist es daß er überall da wo er sich nicht des Masc. זה in neutrischem Sinne bedient (wie 7, 10. 18. 29. 8, 9. 9, 1. 11, 6., wobei wir von den durch Attraktion bedingten Fällen absehen) keine andere Femininform als זֹה, mischnisch זוֹ, in diesem Sinne verwendet 2, 2. 5, 15. 18. 7, 23. 9, 13. Auch sonst nähert sich der Gebrauch der Pronomina der Mischna-Sprache. In זה · · הוּא 1, 10 u. ö. und זֹה · · חִיא 5, 18 bereitet sich das mischnische זֶהוּ *hic est* und זֶהִי *haec est* vor. Und der Gebrauch des הוּא und הֲוָה für das Seins-Verbum leistet in 3, 18. 9, 4 (s. den Comm.) das Aeußerste.

Die Aufzählung des Spätsprachlichen ist damit noch nicht erschöpft, auf dem Wege der Auslegung wird sich uns dergleichen noch Manches herausstellen. Aber nicht allein die Sprachelemente, auch Stil und Kunstform des Buches zeigen, daß es der jüngste Ausläufer der biblischen Chokmaliteratur ist und einer gesunkenen Kunstperiode angehört. Daraus daß das sogen. metrische Accentuationssystem der drei Bb. Psalmen, Iob, Sprüche (תּ֫אֱמ) keine Anwendung auf Koheleth gefunden hat, folgt an sich nicht daß es kein in vollem Sinne des Worts poetisches Buch sei; denn auch Hoheslied und Threni, diese Meisterstücke des שִׁיר und der קִינָה, des Minnesangs und der Elegie, sind von jener gehobeneren ausdrucksvolleren melodiereicheren Vortragsweise ausgeschlossen worden, vielleicht um den geistlichen Charakter des einen zu waren und den elegischen Charakter des andern, welchem ein schwermütiges gewissermaßen eintöniges *andante* angemessen ist, nicht zu schwächen. Aber auf Koheleth jenes Accentuationssystem anzuwenden war auch gar nicht möglich, denn das stichische Ebenmaß, auf welches es berechnet ist, geht dem B. Koheleth großentheils ab: dieses ist fast durchweg in rednerischer Prosa geschrieben, welche ihren Lehrstoff absatzweise ohne stichische Symmetrie in geradlinigem Verlaufe abwickelt — es ist eine, so zu sagen, philosophische Abhandlung, in welcher sich ראיתי u. dgl. als Ausdruck erfahrungsmäßiger Warnehmung, דברתי oder אמרתי als Ausdruck der Reflexion über das Wargenommene, ידעתי als Ausdruck der schlußfolgerungsweise gewonnenen Erkenntnis und והנה, גם־זה, גם־זה als Ausdruck des Resultats nahezu terminologisch wiederholen. Der räsonnirende Ton ist vorherrschend und auch da wo er in gnomische Poesie übergeht drängt er sich plötzlich in diese ein z. B. 5, 9^{b} oder hält sich bereit, diese bald wieder abzulösen z. B. 5, 12. 7, 13 f. Ueberall da freilich wo der Maschalton angeschlagen wird beginnt die Rede sich in Reih und Glied zu formiren, der Verf. erhebt sich da zuweilen in Sprache und Wortstellung zu wahrhaft klassischer Form der in Parallel-

gliedern auftretenden Sprüche z. B. 7, 7. 9. 9, 8., das Ebenmaß der Glieder 5, 5. 8, 8. 9, 11 ist untadelig, aber anderwärts wie 5, 1. 7, 26. 11, 9 will es nicht recht gelingen, und auf die Dauer kann das auch in stilistischer und künstlerischer Beziehung durchaus einheitliche Buch seine späte Entstehungszeit nicht verleugnen: in den angehobenen klassischen Stil mischt sich alsbald wieder der dem Verf. als einem Kinde seiner Zeit eigene ein z. B. 7, 19. 10, 2 f. 6. 8—10. 16 f. 11, 3. 6. Daß man auch noch in der mischnischen Zeit klassische Muster glücklich nachzubilden verstand, zeigt das schöne siebenzeilige Räthsel Bar-Kappara's *jer. Moëd katan* III, 1 und die sechszeilige Todtenklage auf R. Abina von Bar-Kippuk *b. Moëd katan* 25b.[1] Man würde also irre gehen, wenn man solche unterlaufende klassische Redestücke im B. Koheleth als entlehnt ansähe. Das Buch, so zerbröckelt es bei oberflächlicher Betrachtung erscheint, ist doch aus Einem Gusse.[2] Es ist seiner oratorischen Grundform und den eingelegten Sprüchen nach ein Seitenstück zu Spr. c. 1—9. Wir haben in der Einleitung zum Spruchbuch gezeigt, daß in diesen Spruchreden, welche die Einleitung des wahrscheinlich in Josaphats Zeit herausgegebenen älteren salomonischen Spruchbuchs bilden, das Maschal bereits rhetorisch zersetzt erscheint. Diese Zersetzung ist im B. Koheleth um vieles weiter fortgeschritten. Von diesem gilt noch in höherem Grade was dort S. 12 f. über Spr. c. 1—9 gesagt ist. Der Zweizeiler ist in eingedankiger 7, 13., synonymer 11, 4 und synthetischer 7, 1., auch obwol spärlich in antithetischer Form 7, 4 vertreten, aber zur emblematischen Form findet sich 10, 1 nur ein Ansatz, und in den schönen Zahlenspruch- und Priamel-Formen versucht sich der Verf. nirgends — auch verliert die Spruchform über den Zweizeiler hinaus die Festigkeit des Umrisses, der Vierzeiler 10, 20 macht davon eine schöne Ausnahme. Aber Glanz der Form würde diesem düsteren Buche auch nicht ziemen. Sein Aeußeres ist wirklich die Verleiblichung seines Geistes. In der buntscheckigen und doch einförmigen Weise spiegelt sich der Verf., welcher alles versucht hat und durch nichts befriedigt worden ist, der von einem zum andern überspringt, weil ihn nichts zu fesseln vermag. Sein Stil ist wie seine Weltanschauung, welcher der Weltlauf nur seine Nachtseite zukehrt. Er hält fest an der Gottesfurcht, hofft ein Endgericht, aber sein verzweifelter Weltschmerz bleibt unbeschwichtigt und sein forcirter Eudämonismus bleibt ohne die rechte Weihe: jene zwei Sterne machen die Nacht nicht zum Tage, die heilsgeschichtliche Bedeutung des Buches besteht in dem thatsächlichen Beweise, daß die Menschheit, um aus ihrer Unglückseligkeit erlöst zu werden, des Sonnenaufgangs

1) Mitgetheilt und übersetzt in Wissenschaft, Kunst, Judenthum (1838) S. 231 f.

2) Renan in seiner *Histoire des Langues Sémitiques* meint, ein Werk von so kühnem Skepticismus wie Koheleth könne nicht in der nachexilischen Zeit des gesetzesstrengen rabbinischen Judentums entstanden sein: es sei eine altsalomonische Schrift, aber so wie sie vorliegt von jüngerer Hand redigirt — eine undurchführbare Hülfsannahme zur Begründung einer willkürlichen Voraussetzung.

einer neuen Offenbarung bedarf. Obgleich aber die Darstellungsweise des Verf. der Reflex seines inneren Verhältnisses zu den dargestellten Dingen ist, so macht er doch auch hie und da seine Darstellung nicht ohne Bewußtsein und Kunst zum Abbilde seiner Denkweise. So sind ihm z. B. die schleppenden Tautologien in 8, 14. 9, 9 gewiß nicht wider Willen entschlüpft. Und wie mit Recht zu Gen. 2, 1—3 bemerkt worden ist, daß die Rede hier absichtlich sich in die Breite ergeht und sich zum Abbilde der Ruhe nach der Arbeit des Schaffens gestaltet: so zeigt sich Koheleth in 1, 4—11 und 12, 2—7 als Meister der Rede, indem er dort das ewige Einerlei des Weltlaufs nachbildet und hier das abgelebte und endlich zerfallende Menschenleben abmalt.

Nicht allein aber durch den Charakter seiner Denk- und Sprech- und Darstellungsweise, sondern auch durch andere charakteristische Züge bekennt das Buch unverhohlen, daß es nicht von Salomo selbst, sondern von einem um vieles späteren jüdischen Denker geschrieben ist, der sich in Salomo's Seele zu versetzen versucht und seine eignen Lebenserfahrungen in Bekenntnisse Salomo's eingekleidet hat. Schon der Buchtitel, dessen Auslegung wir hier vorwegnehmen, läßt uns darüber nicht im Ungewissen. Er lautet 1, 1 *Worte Koheleths, des Sohnes Davids, Königs in Jerusalem.* Die Apposition מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלִַם gehört wie z. B. 2 Chr. 35, 3 zu dem Namen des eingeführten Redners, denn nicht darauf kommt es hier an, welche Lebensstellung David, sondern welche der so verblümt Benannte eingenommen. Das indeterminirte מֶלֶךְ für sich allein wäre wie Spr. 31, 1 unerträglich. Wie dort מלך משׂא „Königs von Massa" zusammenzunehmen ist, so wird hier מלך durch das beigefügte בירושלם insoweit determinirt, daß gesagt wird was für ein König Koheleth gewesen. Daß mit diesem Namen Salomo gemeint, folgt, abgesehen von der Selbstcharakteristik 1, 12 ff., schon daraus, daß David nur Einen Sohn gehabt hat, welcher König war, nämlich Salomo; die Ansicht Krochmals, es sei ein späterer Davidide, etwa ein Gouverneur Jerusalems unter persischer Herrschaft, gemeint[1], gehört zu den vielen Ueberschwenglichkeiten dieses die Kritik bis zur Unkritik überspannenden Gelehrten. Koheleth ist Salomo, aber der ihn מלך בירושלם nennt, ist schon dieses Ausdrucks halber nicht er selber. Salomo heißt מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל z. B. 2 K. 23, 13 und wie er 1, 12 sich מֶלֶךְ עַל-יִשְׂרָאֵל nennt, so heißt er Neh. 13, 26 מלך ישׂראל und daneben מלך עַל-כָּל-יִשְׂרָאֵל, aber die Benennung מלך בירושלם findet sich sonst nirgends. Wir lesen daß Salomo in Jerusalem über ganz Israel geherrscht hat (מָלַךְ) 1 K. 11, 42 vgl. 14, 21., die Benennung מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלִַם ist ausschließlich diesem Buchtitel eigen. Eichhorn meint, sie entspreche der Zeit nach der Reichsspaltung, wo es zwei verschiedene Residenzen gab, wogegen Bloch mit Recht bemerkt, daß das entgegengesetzte בְּשֹׁמְרוֹן sich nur sehr selten (wie 2 K. 14, 23) finde. Wir meinen, daß sich in diesem מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלִַם eine Zeit verräth, in welcher Israel

1) Zeitschrift *Kerem chemed* V, 89 und in seinem von Zunz herausgegebenen *More neboche ha-seman* (*Director errantium nostrae aetatis*) 1851. 4.

aufgehört hatte, ein selbständiges Reich zu sein, in welcher Jerusalem keine Königsstadt mehr war.

Das das Buch nicht unmittelbar von Salomo selbst verfaßt sein will, deutet sich auch darin an, daß er weder Salomo noch Jedidja (2 S. 12, 25), sondern mit einem sonst unerhörten Namen genannt wird, der schon durch seine Form die frühestens ezra-nehemianische Zeit verräth, in der er geprägt worden ist. Wir betrachten ihn vorerst mit Absehen von seiner Femininendung. Im Arab. bed. قهل (verw. قحل) trocken, dürr s., von der Trockenheit und lederartigen Zähigkeit der Haut des Greisen und des Asketen, wonach Dindorf (*Quomodo nomen Coheleth Salomoni tribuatur* 1791) u. A. קהלת von dem abgelebten Greise, Coccejus und Schultens mit seiner Schule von dem der Welt abgestorbenen Büßer verstehen. Aber beiden Deutungen steht nicht nur dies entgegen, daß die Form קָהֵל (קֵהֵל vgl. כֵּהֶה) ihnen angemessener sein würde, sondern vor allem dies daß קהל in dieser Bed. *aridum, marcidum esse* ein dem Nordsemitischen durchaus fremder Verbalstamm ist. Das V. קהל bed. im Hebräischen Aramäischen Assyrischen rufen (vgl. syr. *kahlonitho* das schreiige, zänkische Weib) und insbes. zusammenrufen, woher קָהָל, gleicher sanskritosemitischer Wurzel mit *ἐκ-κλη-σία* und *con-cil-ium*[1] — eine Erweiterung der Wurzel קל, die nach einer andern Seite hin in dem arab. قلح, äth. *kalᵉḥa* rufen, schreien erweitert ist. Schon diese Abstammung des Namens קהלת zeigt daß er nicht *συναθροιστής* (Grotius, nicht Aquila) im Sinne eines Spruchsamlers bedeuten kann; die arab. Uebers. الجامعة (auch noch van Dyk) ist untadelig, weil جمع ebensowol Menschen versammeln als Sachen sammeln bedeuten kann, aber קהל ist in jenem Sinne von *in unum redigere* unsagbar. Genau dem hebr. Worte entsprechend übers. LXX *ὁ ἐκκλησιαστής* und Graec. Ven. *ἡ ἐκκλησιάστρια* (12, 9 *ἡ ἐκκλησιάζουσα*). Aber in der nächsten Bed. ‚der Versamler' wäre dies doch kein bedeutsamer Name des in diesem Buche redenden Königs. In Salomo's Regierung fällt ein epochemachendes אָז יַקְהֵל 1 K. 8, 1. 2 Chr. 5, 2., näml. die laubenfestliche Versamlung des Volkes für den Zweck der Tempelweihe. Eine andere volks- oder auch literaturgeschichtliche Rückbeziehung des Namens bietet die alttest. Schrift nicht; denn obgleich im Spruchbuch בְּקָהָל 5,14. 26,26 *coram populo, publice* bed., so kommt es doch gerade vom öffentlichen Auftreten der Weisheit nicht vor; die Ausdrücke dafür sind andere, obwol sinnverwandte 1, 20 f. 8, 1—4. 9, 3. An jenem großen Tempelweihtage aber rief Salomo das Volk nicht allein zusammen, sondern er predigte ihm auch, er predigte mittelbar, indem er den Tempel betend weihete, und direkt indem er das Volk segnete und zur Treue ermahnte 1 K. 8, 55—61. Salomo erscheint also da nicht allein als Versamler, sondern auch als Sprecher zu den Versammelten, und in diesem Sinne eines Volkslehrers

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 90.

(vgl. 12,9) ist קֹהֶלֶת ein passender Eigenname des durch seine Weisheit und seine Pflege des volkstümlichen Maschal berühmten Königs. Es ist bekannt, daß das *Kal* in Eigennamen häufig der Bed. nach das *Hi.* vertritt z. B. רַחֲבָיָה = הִרְחִיב יהוה. So ist auch קֹהֶלֶת nicht unmittelbar, was etymologisch möglich wäre, s. v. a. קֹרֵא Rufer, Verkündiger, sondern s. v. a. מַקְהֵלֶת v. הִקְהִיל versammeln und zur Versammlung sprechen *contionari,* wonach Hieronymus zu 1, 1 mit Recht auch das Ἐκκλησιαστής der LXX erklärt: *ἐκκλησιαστής Graeco sermone appellatur qui coetum, id est ecclesiam congregat, quem nos nuncupare possumus contionatorem, eo quod loquatur ad populum et ejus sermo non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur.* Die Auffassung: Versamlung = Akademie oder Collectivum, welche Döderlein (Salomons Prediger und Hoheslied 1784) und Kaiser (Koheleth, Das Collectivum der Davidischen Könige in Jerusalem 1823) zu Markte gebracht, setzt sich leichthin über die Form des *n. agentis* hinweg, und Spohns (Der Prediger Salomo 1785): „O Eitelkeit der Eitelkeiten, sprach der Philosoph" gehört selber zu den Eitelkeiten.

Das Beste über die Femininform des Namens hat Knobel in seinem Comm. (1836), aber wenn er schließlich sagt: „Also bed. קֹהֶלֶת eig. das Predigen, das Amt und Geschäft des öffentlichen Redners, ist dann aber s. v. a. קֹהֵל, מַקְהִיל öffentlicher Redner vor einer Versamlung": so verwechselt auch er in willkürlicher Weise das *n. agentis* mit dem *n. actionis.* Was er dabei bemerkt: „Die Regel daß *concreta,* wenn sie die weibliche Endung erhalten, *abstracta* werden, muß auch für die Participia gelten" ist ein beweisloser Machtspruch. Wie חוֹתֶמֶת das Eindrückende (Siegel) und כֹּתֶרֶת das Umwindende (Capitäl) bed., so auch חוֹבֶרֶת Ex. 26, 10 das Anschließende (Heft); man kann solche weibliche Participia, wenn sie zu Substantiven geworden, mit Abstracten übersetzen z. B. כָּלָה (v. כָּלָה) Vernichtung, Garaus, aber Abstracta sind sie an sich so wenig als die Neutra in *τὸ ταὐτόν,* was sich die Identität, oder *immensum altitudinis,* was sich die Unermeßlichkeit (der Höhe) übersetzen läßt. Auch die arabischen Benennungen männlicher Personen mit Femininformen sind Concreta. Dem participialen קֹהֶלֶת entsprechen am meisten solche Benennungen wie رَاوِيَة Erzähler aus Ueberlieferung (Fem. von رَاوٍ), aber wesentlich gleichartig sind auch solche wie عَلَّامَة großer Gelehrter, auch خَلِيفَة, welches keineswegs ein infinitivisches Nomen wie hebr. חֲלִיפָה, sondern das Fem. des Verbaladjektivs خَلِيف Nachfolger, Stellvertreter ist. Die arab. Grammatiker lehren: die Femininendung gebe dem Begriffe möglicherweise collektive Wendung wie z. B. جَرّار den Zerrer d. i. Schiffszieher *(helciarius)* und جَرّارة die ziehende Mehrheit, die das Fahrzeug stromaufwärts ziehende Genossenschaft *(ṭaïfe)* bed., oder auch sie diene „zu

erschöpfender Bezeichnung der Eigenschaften des Genus" (لاستغراق خصائص الجنس), so daß z.B. علّامة heißt wer das was sehr Gelehrten eigen ist in sich vereinigt und in seiner Einen Person eine Vielheit sehr Gelehrter darstellt. Sie sagen auch, die Femininendung diene in solchen Fällen zur Verstärkung des Begriffs (للمبالغة). Wie kann sich aber eine solche Steigerung durch diesen Genuswechsel vermitteln? Ohne Zweifel fungirt das Femininum in solchen Fällen als Neutrum und indem der *doctissimus* zum *doctissimum* gesteigert wird will damit gesagt sein, daß er ein Ausbund von einem Gelehrten sei, die Wirklichkeit der Idee oder das verwirklichte Ideal eines solchen.

Für die Deutung des Namens קֹהֶלֶת geht aus dieser analogen arab. Erscheinung wenigstens dies hervor, daß das Fem. nicht auf die חכמה zu beziehen ist, so daß Salomo damit als Repräsentant und gleichsam Incarnation der Weisheit bezeichnet wäre (Ew. Hitz. u. A.), wofür auch das Buch keinerlei Anhalt bietet; denn wenn der Verf. jenem Sinne des Namens gemäß sich vorgesetzt hätte, die Weisheit selber durch Salomo's Mund reden zu lassen, so würde er ihn ähnlich reden lassen wie der Verf. von Spr. c. 1—9 redet da wo er sich mit בני an den Leser richtet, er würde ihm nicht Aeußerungen wie 1, 16—18. 7, 23 f. in den Mund legen. Auf 7, 27 sollte man sich nicht berufen, denn dort wo von den Gefahren der Frauenliebe die Rede ist, paßt קֹהֶלֶת im Sinne der predigenden Weisheit weniger als sonstwo, gerade hier war das männliche Geschlecht des Redners zu betonen und אָמְרָה קֹהֶלֶת ist also falsche Lesung für אָמַר הַקֹּהֶלֶת (12, 8). Der Name קֹהֶלֶת ist ohne zu ergänzendes חכמה ein Mannesname solcher jüngeren Bildung wie סֹפֶרֶת, Neh. 7, 57., wofür Ezr. 2, 55 הַסֹּפֶרֶת, und wie פֹּכֶרֶת הַצְּבָיִם Ezr. 2, 57. Die Mischna-Sprache geht in Prägung solcher Mannsnamen *generis fem.* noch weiter. Wie sie überhaupt das *prt. passivi* in activer Bed. zu gebrauchen liebt z. B. סָבוּר meinend, רָכוּב reitend, שָׁתוּי getrunken habend: so bildet sie auch Femininplurale in männlicher Bedeutung, wie חַדְרוּכוֹת die Keltertreter *Terumoth* III, 4. חַמְּשׁוּחוֹת die Feldmesser *Erubin* IV, 11. חַלְּעוּזוֹת die Fremdsprachigen (nach anderer LA לוֹעֲזוֹת) *Megilla* II, 1., und construirt diese mit männlichem Präd. z. B. אין מביאין . . (תחכירות) תחכורות die Pächter bringen (Erstlinge) nicht dar.[1] Von einer durch den Uebergang in das Fem. bewerkstelligten Begriffssteigerung wird da überall keine Rede sein können. Aber die handelnden Personen, obgleich Männer, sind neutrisch gedacht und erscheinen, ihrer geschlechtlichen Bestimmtheit enthoben, als Träger der genannten Thätigkeit. Hienach ist קֹהֶלֶת mit Absehen vom Geschlecht ein predigendes Wesen. Das B. Koheleth trägt sofort in seinem zweiten Worte die frühestens ezra-nehemianische Sprachzeit, der es angehört, an der Stirn.

---

1) s. Geiger, Lehrbuch § 16, 6 und vgl. Weiß, Studien S. 90., der diesen Sprachgebrauch willkürlich wegzudeuten sucht. Auch Dukes, Sprache der Mischna S. 75., entzieht sich durch Annahme unstatthafter Ellipsen.

Wie das Weib von Endor, als sie auf Sauls Geheiß Samuel aus dem Hades heraufbeschworen, אֱלֹהִים עֹלִים מִן־הָאָרֶץ sieht (1 S. 28, 13): so ist es nicht der wirkliche Salomo, welcher in diesem Buche redet, sondern sein Geist, für welchen diese neutrische Benennung קהלת paßt. Indem er 1, 12 sagt: אני קהלת הָיִיתִי מלך על־ישראל בירושלם, bekennt er sich selbst nicht als noch regierenden, sondern als gewesenen König. Die talmudische Aggada hat an dieses הייתי die Dichtung geknüpft, daß Salomo seiner Gesetzesübertretungen halber vom Throne heruntersteigen mußte, den ein Engel statt seiner, aber in gleicher äußerer Erscheinung einnahm und daß er nun bettelnd umherzog, von sich sagend: „Ich, Koheleth, bin König gewesen über Israel in Jerusalem", daß man ihn aber mit dem Stecken schlug und einen Teller mit Grütze vorsetzte, indem man ihm entgegnete: „Wie kannst du das sagen? Der König sitzt ja doch dort im Palaste auf seinem Thron."[1] In dieser Dichtung ist wenigstens grammatischer Verstand. Denn es ist eitel Selbsttäuschung, wenn man sich einredet, Salomo hätte als Hochbetagter in Rückblick auf sein Regentenleben sagen können הייתי מלך *fui rex* — er war es ja auch im 40. J. seiner Regierung noch immer, er war es bis zu seinem letzten Athemzuge. Oder kann הייתי מלך *sum rex* bed.? Der Sachverhalt ist folgender. Niemals ist הייתי Ausdruck des abstrakten Präsens oder zeitlosen Seins; „ich bin ein König" wird in diesem von der Zeitbestimmung abstrahirenden Sinne nominalsätzlich durch אֲנִי מֶלֶךְ ausgedrückt. Ueberall wo man הייתי mit ‚ich bin' übersetzen kann z. B. Ps. 88, 5., ist das gegenwärtige Sein als Ergebnis eines geschichtlichen Hergangs *(sum = factus sum)* gedacht. Meistens aber bed. הייתי, indem von der Gegenwart aus in die Vergangenheit zurückgeblickt wird, aus der sie hervorgegangen: ‚ich bin geworden' Gen. 32, 11. Ps. 30, 8. Jer. 20, 7., oder indem in die Vergangenheit als solche zurückgeblickt wird: ‚ich bin gewesen' Jos. 1, 5. Richt. 12, 2. Ps. 37, 25. Ob הייתי in ersterem Sinne dem griech. Perfektum oder in letzterem dem griech. Aorist entspricht, entscheidet sich lediglich nach Situation und Zusammenhang. So bed. z. B. גר הייתי Ex. 2, 22 „ich bin Fremdling geworden" (*γέγονα = εἰμί*) und dagegen גר היית Dt. 23, 8 „du bist Fremdling gewesen" (*ἐγένου fuisti*). Daß הייתי da wo von Zukünftigem die Rede ist kraft der *consecutio temporum* auch den Sinn von ‚ich werde (soll) werden, ich werde (soll) sein' gewinnen kann z. B. 1 K. 1, 21 vgl. 1 Chr. 19, 12., ist hier für uns ohne Belang. In der jüngeren Sprache ist sowol diese feinere Syntax als jener dem Verbum היה (הוה) ursprünglich inwohnende Begriff lebendigen Werdens im Schwinden begriffen, und הייתי bed. entweder rein vergangenheitlich ‚ich bin gewesen' Neh. 13, 6 oder noch ungleich häufiger mitvergangenheitlich ‚ich war' z. B. Neh. 1, 11. Hienach würde der noch lebende Salomo הייתי מלך nur in dem Sinne von „ich bin König geworden (und bin es)" sagen können, was aber nicht zu den folg. rück-

1) *jer. Sanhedrin* II, 6., weiter ausgemalt *b. Gittin* 68b, wo der Engel mit persischem Namen als אשמדאי bezeichnet wird, vgl. Jellinek, Sammlung kleiner Midraschim 2, XXVI.

blickenden Perfekten paßt.[1] Auch stimmt das nicht mit dem jüngeren Sprachgebrauche, welchem das B. Koheleth folgt z. B. 1, 9 מה־שהיה *id quod fuit;* 1, 10 כבר היה *pridem fuit.* Diesem gemäß bed. חייתי *ἐγενόμην* (LXX) oder *ὑπῆρξα* (Gr. Venet.). „Ich bin König gewesen" kann aber nicht der noch lebende Salomo, kann nur der hier als Prediger eingeführte *Salomo redivivus* sagen.

Auch der Epilog 12, 9 ff. legt für die späte Abfassungszeit des B. Koheleth Zeugnis ab, vorausgesetzt daß er sich als Zusatz nicht von fremder Hand, sondern vom Verf. selbst ausweist. Daß er aber von der eignen Hand des Verf. ist und nicht, wie Grätz meint, aus der Zeit stammt, wo die Schule Hillels die Kanonicität des B. Koheleth durchgesetzt hatte, geht schon daraus hervor, daß er in einem der Mischnasprache sich zwar annähernden, aber doch vormischnischen Hebräisch abgefaßt ist; denn er ist Satz für Satz in den Talmuden ein Gegenstand unsichern Deutelns — die Sprache, die er redet, ist offenbar für die talmudischen Autoritäten eine veraltete, deren Ausdrücke, weil nicht unmittelbar und unzweideutig klar, der Erklärung mittelst Uebersetzung in die Sprache der Gegenwart bedürfen. Der Verf. des Buchs gibt sich auch dadurch kund, daß Salomo hier im Epilog geflissentlich wie im Buche selbst קהלת heißt und daß sowol Ausdrucks- als Satzbildungsweise dieses Epilogs sich in allen Einzelheiten aus dem Buche selbst belegen lassen. In יְרָא אֶת־הָאֱלֹהִים 12, 13[a] wiederholt sich der gleichgeformte Wahlspruch 5, 6 und der mehr chiffrirte als ausgeführte Gedanke זה כל־האדם 12, 13[b] ist ähnlich stilisirt wie 6, 10[a]. Das dem Verf. geläufige יותר und das gern zur Bildung eigenschaftlicher Benennungen verwendete בעל (בעלי) 10, 11. 20. 5, 10. 12. 8, 8 treffen wir auch hier. Und wie 12, 9..10. 11 auf zwei mit ו verbundene Begriffe ein *ἀσυνδέτως* angefügter dritter folgt, so auch 1, 7. 6, 5. Ist nun aber dieser Epilog die eigenhändige Beischrift des Verf., so ergibt sich für Sinn und Zweck desselben Folgendes. Der Verf. sagt daß der Koheleth, welcher in dem vorstehenden Buche als חכם auftritt, ebenderselbe ist, welcher auch das schöne Volksbuch משלי verfaßt hat; daß sein Bestreben nicht allein auf Worte gefälliger Form, sondern vor allem strenger Wahrheit ging; daß die Worte der Weisen, wie vor andern Koheleth einer war, Treibstacheln gleichen und eingesenkten Nägeln diejenigen welche in Reih und Glied von Samlungen stehen — sie sind gegeben von Einem Hirten. Der Verf. des Buches deutet damit an, daß die darin niedergelegten Aussprüche, wenn sie auch nicht ganz so wie sie vorliegen Salomo's Worte sind, doch mit den Sprüchen Salomo's und der Weisen insgemein auf Einen Geber und letzten Urheber zurückgehen. Der Epilog bekennt also durch den historischen Rückblick auf Salomo die Fiction und gibt dem Leser zu verstehen, daß das Buch dadurch daß es nicht unmittelbar von Salomo verfaßt ist nichts an seinem Werthe verliere.

1) Wenn וְאֶתֵּן folgte, so könnte וחייתי (wie Reusch es mit Hgstb. faßt) verumständendes Perf. sein, s. darüber zu Gen. 1, 2 S. 77.

Von wahrheitswidriger Täuschung, von sogenannter *pia fraus* kann also keine Rede sein. Es galt von jeher auch schon innerhalb des ältesten israelitischen Schrifttums als eine wolberechtigte schriftstellerische Aufgabe, die von denkwürdigen Persönlichkeiten bei besonderen Anlässen gehegten Gedanken und Empfindungen nach historischen Fingerzeigen in rednerischer oder dichterischer Form zu reproduciren. Der Psalter enthält nicht wenig לדוד überschriebene Psalmen, welche nicht von David selbst, sondern von unbekannten Dichtern mit Versetzung in Davids Stellung, Lage und Stimmung gedichtet sind wie z. B. 144, welcher in LXX zutreffend *πρὸς τὸν Γολιάδ* überschrieben ist. Der Chronist gestattet sich, indem er dem Leser eine Vorstellung von den Festliederklängen bei der Einweihung des Zelttempels und dann des vollendeten Quadertempelbaues zu geben sucht, so große Freiheit, daß er David die Beracha des 4. Psalmbuchs (106, 48) nebst dem vorausgehenden Verse des 106. Psalms (1 Chr. 16, 35 f.) und Salomo Verse des 132. Psalms in den Mund legt (2 Chr. 6, 41 f.). Und die in den alttest. Geschichtsbüchern mitgetheilten prophetischen Reden sind zwar theilweise der Art, daß sie für Originale gelten können wie 1 S. 2, 27 ff. oder müssen wie 2 K. c. 18—20., aber nicht blos da wo im Allgemeinen irgendwann erklungene Prophetenstimmen wiedergegeben werden wie Richt. 6, 8—10. 2 K. 17, 13. 21, 10—15., sondern auch sonst macht sich in den meisten proph. Reden, die wir in Königsbuch und Chronik lesen, der Griffel des Geschichtschreibers bemerklich, so daß, wie auch Caspari in seiner Schrift über den syrisch-ephraimitischen Krieg 1849 befindet, die Reden in der Chronik, von den gemeinsamen abgesehen, einen ganz anderen gleichartigen Charakter an sich tragen als die im Königsbuch. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den eingelegten Reden bei Thukydides, Dionys von Halikarnaß, Livius und anderen griechisch-römischen Geschichtschreibern. Classen mag Recht haben, daß die Reden bei Thukydides keine reine Erfindung sind, aber so wie sie vorliegen sind sie doch das Werk des Geschichtschreibers; selbst die zwischen Pausanias und Xerxes gewechselten Briefe haben sein Gepräge, wenn er sie auch auf Grund mündlicher Mittheilungen der Spartiaten verfaßt hat. Es verhält sich ebenso mit den Reden bei Tacitus. Sie lauten ciceronianischer als sonst sein eigener Stil ist und die Reden der Deutschen haben weniger Periodenbau als die der Römer, aber so sehr war die Geschichtschreibung der Alten von dieser Sitte freier Reproduction beherrscht, daß sogar eine Rede des Kaisers Claudius, die uns in Erz eingegraben erhalten ist, von Tacitus nicht in dieser ihrer Urform, sondern in anderer freierer, seiner eignen Darstellungsweise assimilirter Form wiedergegeben wird. So kommt es auch der heil. Geschichtschreibung, welche hierin gemeiner altertümlicher Sitte folgt, nicht auf Identität des Buchstabens, sondern des Geistes an: sie greift was sie geschichtliche Personen sagen läßt nicht aus der Luft, sie folgt dabei überlieferten Direktiven, aber es ist die Macht ihrer Subjectivität, welche das Vergangene so wie es wesentlich gestaltet war ins Leben zurückruft. Auf künstliche

Erzeugung des Scheines, als ob das Nachgebildete Urkundliches wäre, ist es dabei nicht abgesehen. Die Mittel, durch die man in neuerer Zeit Untergeschobenem den Schein des Echten anzukünsteln sucht sind dem Altertum fremd. Keine pseudonyme Schrift des Altertums weist eine solche Nachbildung alten Stils wie etwa Meinholds Bernsteinhexe oder eine solche Falschmünzerei wie Wagenfelds Sanchuniathon auf. Die Geschichtschreiber reproduciren, ohne den Reden der verschiedenen Personen einen verschiedenen individuellen Stempel aufzudrücken, durchweg in der ihnen selbst eigentümlichen Weise. Sie enthalten sich jedes auf Verhehlung des Sachverhalts berechneten Kunstgriffs. So ist es auch mit dem Verf. des B. Koheleth. Wie der Verf. der *Σοφία Σαλωμών* sich unverhohlen als einen Alexandriner gibt, welcher Salomo zu seinem Organ macht: so ist der Verf. des B. Koheleth so wenig darauf bedacht, das Fictive der Salomo-Predigt, in die er seine eigne Lebensweisheit einkleidet, geflissentlich zu verhüllen, daß er sich vielmehr mannigfach als Eine und dieselbe Person mit dem hier auftretenden *Salomo redivivus* verräth.

Wir rechnen dahin nicht diejenigen Sprüche, welche das Wechselverhältnis des Königs und der Unterthanen zum Gegenstand haben 8, 3—5. 10, 4. 16 f. 20 vgl. 5, 8.; diese beweisen noch nicht, daß hier ein Beobachter der Regenten und kein Selbstregent rede; denn auch die beiden Samlungen von משלי שלמה im Spruchbuch enthalten Königssprüche in Menge 16, 10. 12—15; 19, 12. 20, 2. 8. 26. 28; 25, 2. 3. 4 f. 6 f., welche, obwol gegenständlich vom Könige redend, recht wol altsalomonisch sein können — gibt es denn nicht eine ganze fürstliche Literatur über fürstliches Regiment wie z. B. Friedrichs II. *Anti-Macchiavel?* Aber in den Klagen über ungerechte Justiz 3, 16, 4, 1. 5, 7 gibt sich ein solcher zu vernehmen, der unter dieser leidet oder sie doch, ohne es ändern zu können, mit ansehen muß; sie passen nicht wol in den Mund des Regenten selbst, welcher der Ungerechtigkeit steuern sollte. Es ist der Verf. selbst, der hier seine Klagen Salomo in den Mund gibt; er ist es welcher Lebenserfahrungen wie 10, 5—7 zu registriren hat; seine Gegenwart, eine Zeit staatlicher Miswirthschaft und dynastischen Druckes, von wo aus die Vergangenheit in um so rosigerem Lichte erschien 7, 10., wirft in seine Weltanschauung und mittelbar in die Bekenntnisse seines Koheleth lange dunkle Schatten. Dieser Koheleth ist nicht der geschichtliche Salomo, sondern eine Abstraction von dem geschichtlichen; es ist nicht der theokratische König, sondern der König unter den Weisen; der wirkliche Salomo könnte nicht von seinem Thronerben als von „dem Menschen welcher nach ihm“ 2, 18 reden und er, der durch Weiber sich zur Abgötterei verleiten ließ und also zum Apostaten wurde (1 K. 11, 4), müßte ein noch ganz anderes Wehe bußfertiger Zerknirschung über das Verderbliche der Sinnenlust anstimmen als das 7, 26—28 zu lesende. Dieser Salomo, der Alles durchkostet und mitten im Genusse den Standpunkt eines Weisen darüber behauptet oder doch als Weiser daraus wieder auftaucht (2, 9), ist vom Verf. dieses Buches so wie er ihn brauchte,

um ihn zum Organe seiner selbst zu machen, aus Geschichte und Sage herausgestaltet, und so wenig ist dieser darauf bedacht gewesen, die Fiction zu einer schwer zu durchschauenden Illusion zu machen, daß er Koheleth 1, 16. 2, 7. 9 so reden läßt, als hätte er eine lange Reihe von Königen über Gesamtisrael und Juda hinter sich, während doch nicht er, sondern der Verf. des Buchs, der sich hinter *Salomo redivivus* birgt, auf eine solche Reihe jerusalemischer Könige zurückblicken konnte.

Wann lebte und schrieb dieser Anonymus, der statt seiner Salomo reden läßt? Wir sehen vorerst zu, was sich etwa aus literarischen Rückbezügen des Buchs und auf das Buch schließen läßt. Es ist ein in Gedanken und Gedankenform höchst originelles Schriftwerk. Selbst aus dem salomonischen Spruchbuch, welches in sich selbst so viel Wiederholungen enthält, entlehnt es nichts; Sprüche wie 7, 16—18 und Spr. 3, 7 ähneln sich, aber nur zufällig. Dagegen besteht zwischen 5, 14 und Iob 1, 21 so wie zwischen 7, 14 und Iob 2, 10 ohne Zweifel irgend welcher Zusammenhang; hier liegen sich deckende Gedanken vor, welche der Verf. des B. Koheleth im B. Iob gelesen und von da in sich aufgenommen haben könnte — auch die Erwähnung der Frühgeburt 6, 3 vgl. Iob 3, 16 und der Ausdruck אחד מאלף 7, 28 vgl. Iob 9, 3. 33, 23 mögen dem Verf. vielleicht unbewußt unterlaufende Reminiscenzen aus dem B. Iob sein. Von Belang für die Abfassungszeit des B. Koheleth ist das nicht, denn das B. Iob ist jedenfalls um vieles älter. Von größerem Werthe wäre nachweisbare Abhängigkeit vom B. Jeremia, aber Berührungen wie 7, 2 vgl. Jer. 16, 8., 9, 11 vgl. Jer. 9, 22 sind doch zweifelhafter Art und reichen zu diesem Nachweise nicht hin. Und wer möchte es wagen, die goldene Ampel 12, 10 mit Hitz. aus der Vision Sacharja's c. 4 herzuleiten, zumal da das Bild hier und dort ganz verschiedene Bedeutung hat? Einen sicheren *terminus a quo* aber gewinnen wir durch Vergleichung von 5, 5 mit Mal. 2, 7. Mal'achi bezeichnet dort den Priester als Boten (Delegirten) Jahve's der Heerscharen, woneben auch die Bezeichnung des Propheten als Gottesboten 3, 1. Hagg. 1, 13 hergeht; dem Verf. des B. Koheleth ist המלאך bereits ein auch ohne beigefügten Gottesnamen nicht miszuverstehender Priestertitel, מלאך (s. oben das Verzeichnis der Hapaxlegomena) heißt der Priester als *vicarius Dei*, שליח דרחמנא, wie man später sagte (*Kidduschin* 23^{b}). Und einen *terminus ad quem*, über den mit Ansetzung der Abfassungszeit nicht hinausgegangen werden kann bietet die nicht übersetzte, sondern urspr. griechisch geschriebene alexandrinische *Σοφία Σαλωμών*; denn daß dieses Buch älter sei als das B. Koheleth, wie Hitz. behauptet, ist nicht allein an sich unwahrscheinlich, da Letzteres nicht eine Spur griechischer Einwirkungen aufweist, sondern, dogmengeschichtlich angesehen, geradezu unmöglich, da es in der Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Weisheit und den letzten Dingen die vorletzte vorchristliche Stufe wie Philo die letzte darstellt: es ist nicht früher als der Beginn der ägyptischen Judenverfolgungen unter Ptolemäus VII Physkon (Josephus *c. Ap.* II, 5) und jedenfalls vor Philo ge-

schrieben, da die Combination der Sophia und des Logos darin noch unvollzogen bleibt. Dieses B. der Weisheit muß in irgendwelchem historischen Zusammenhange mit dem B. Koheleth stehen. Schon daß beide Verf. den König Salomo zum Organe ihrer eignen Weltanschauung machen, erscheint als ein nicht unzufälliges Zusammentreffen. Der Zufall wird aber dadurch ausgeschlossen, daß der alexandrinische Verf. zu dem palästinensischen in einem ähnlichen Verhältnisse steht wie Jacobus zu den paulinischen Briefen. Wie Jacobus sich nicht sowol gegen Paulus als gegen einen in verderbliche Consequenzen verirrten Paulinismus richtet: so ist das B. der Weisheit zwar nicht geradezu eine Gegenschrift gegen das B. Koheleth, wie von J. E. Ch. Schmidt (Salomo's Prediger 1794), Kelle (Die salom. Schriften 1815) u. A. angenommen wird, aber doch, wie Knobel und Grimm urtheilen, gegen eine einseitige extremische Auffassung von Ansichten und Grundsätzen, wie sie Koheleth vorträgt, nicht ohne Bekanntschaft mit diesem Buche gerichtet. Die Lebemenschen, welche Weish. 2, 1—9 reden, konnten jeden Satz mit Aussprüchen des B. Koheleth belegen und ihr Schlußwort ὅτι αὕτη ἡ μερὶς ἡμῶν καὶ ὁ κλῆρος οὗτος lautet wie Aneignung des כי־הוא חלקו 3, 22. 5, 17 (LXX ὅτι αὐτὸ μερὶς αὐτοῦ); freilich brechen sie dem B. Koheleth die Spitze ab, indem die Ermahnung zur Furcht vor Gott dem Weltrichter ohne Echo bleibt, aber diese Spitze abzubrechen lag auch nicht fern, da die alte Chokma-Losung יְרָא את־האלהים den Inhalt des Buches mehr überschwebt als durchdringt. Es ist als ob der Verf. des B. der Weisheit in c. 1—5 zeigen wollte, welcher Gefahr des Misbrauchs im Sinne eines rein materialistischen Eudämonismus die im B. Koheleth vorgetragene Lebensweisheit ausgesetzt ist. Aber er widerspricht auch den pessimistischen Gedanken Koheleths in entschiedenen Behauptungen des Gegentheils: 1) Koheleth sagt: das Geschick (מקרה) der Gerechten und Gottlosen ist Eines 9, 2., er aber sagt: es ist ein himmelweit verschiedenes 3, 2 f. 4, 7. 5, 15 f.; 2) Koheleth sagt: je mehr Weisheit, desto mehr Bekümmernis 1, 18., er aber sagt: sie bringt nicht Bekümmernis, sondern eitel Freude mit sich 8, 16.; 3) Koheleth sagt: die Weisheit setzt nicht in Respect und Gunst 9, 11., er aber sagt: sie bringt Ruhm und Ehre 8, 10.; 4) Koheleth sagt: οὐκ ἔστιν ἡ μνήμη τοῦ σοφοῦ μετὰ τοῦ ἄφρονος εἰς τὸν αἰῶνα 2, 16., er aber sagt von der Weisheit in Gegensatz zur Unweisheit: ἕξω δι' αὐτὴν ἀθανασίαν καὶ μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ' ἐμὲ ἀπολείψω 8, 13. Der Hauptunterschied der zwei Bücher besteht darin, daß die durch das B. Koheleth sich hindurchziehende trostlose Ansicht vom Hades vom Verf. des B. der Weisheit in wundersamer Ueberflügelung des alttest. Standpunkts gründlich überwunden ist und daß sich ihm von hier aus eine ungleich befriedigendere Theodicee (vgl. 12, 2—18 mit Koh. 7, 15. 8, 14) und ein geistlicheres Verhältnis zum Diesseits ergibt (vgl. 8, 21. 9, 17 mit Koh. 2, 24. 3, 13 u. ö.). Die Σοφία Σαλωμών hat wirklich den Anschein eines Antiekklesiastes, eines Seitenstücks zum B. Koheleth, welches dieses theils zu widerlegen theils zu überbieten bezweckt, in-

dem es dem über den irdischen Genuß mit dem Aber der Gottesfurcht nicht hinauskommenden Koheleth einen idealeren geistlicheren Salomo entgegenstellt. Wenn Koheleth sagt, daß Gott Alles יפה בעתו 3, 11 und den Menschen ישר geschaffen 7, 29., so sagt dagegen Salomo daß er Alles εἰς τὸ εἶναι 1, 14 und den Menschen ἐπ' ἀφθαρσίᾳ geschaffen 2, 23. Solcher Parallelen gibt es viele z. B. 5, 9 (ὡς σκιά) vgl. Koh. 8, 13 (כַּצֵּל); 8, 5 vgl. Koh. 7, 12; 9, 13—16 vgl. Koh. 3, 10 f., wo beide wesentlich zusammenstimmen, besonders aber das Bekenntnis Salomo's 7, 1—21 mit dem Koheleths 1, 12—18. Hier erscheint die Weisheit als eine menschliche Errungenschaft, welche schließlich unbefriedigt läßt, dort (was mit 1 K. 3, 11—13 stimmt) als ein erbetenes Gnadengeschenk, welches alles was glücklich machen kann in seinem Gefolge hat. Wenn man dieses Wechselverhältnis der zwei Bücher ins Auge faßt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, welches das ältere und welches das jüngere sei. Im B. Koheleth gräbt sich der Alte Bund sein eigen Grab. Es ist auch insofern ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, als es die Sehnsucht nach einem besseren Bunde als dem ersten weckt.[1] Das B. der Weisheit aber ist ein Vorbote dieses besseren Bundes. Die Abfassungszeit des B. Koheleth fällt also zwischen Mal'achi, welcher in der Zeit des zweiten jerusalemischen Aufenthalts Nehemia's, wahrscheinlich unter Darius Nothus (423—405), auftrat, und das B. der Weisheit, welches frühestens unter Ptolemäus Physkon (145—117) geschrieben ist, als das A. T. zum großen Theil bereits ins Griechische übersetzt war.[2]

So tief in die Ptolemäerzeit herab wagt selbst Hitzig nicht das B. Koheleth zu setzen; er gelangt mit seiner Beweiskette nur bis zum J. 204, das Jahr, in welchem der fünfjährige Ptolemäus Epiphanes (204—181) unter römischer Vormundschaft den Thron seines Vaters erbte — er soll der Unmündige sein, welchen der Verf. 10, 16 im Auge hat. Aber sofort das erste Glied der Beweiskette[3] ist ein Falsum. Denn es ist nicht wahr, daß Ptolemäus Lagi der erste Regent war, welcher den Juden שבועת אלהים 8, 2 d. i. den Unterthaneneid abnahm; denn da wo Josephus dies berichtet, *ant.* 12, 1, 1., sagt er zugleich, daß Ptolemäus Lagi dies in Rückblick auf die Treue gethan habe, mit welcher die Juden gegenüber Alexander dem Macedonier den dem Darius geschworenen Unterthaneneid beobachtet hätten, was er *ant.* 11, 8, 3 eingehend erzählt; übrigens schloß auch schon der mit einheimischen Königen angesichts Jahve's abgeschlossene Bund z. B. 2 S. 5, 3 den Unterthaneneid in sich und der Vasalleneid, den z. B. Zidkia dem Nebukadnezar geleistet hatte 2 Chr. 36, 13 vgl. Ez. 17, 13—19., hatte zugleich für die Bürger des Vasallenstaats verbindliche Kraft. Auch daß שבועת אלהים den einem ausländischen Herrscher geleisteten Unterthaneneid bedeuten müsse und nicht den einem nationalen Herrscher

1) s. Oehler, Theologie des A. T. II, 324.
2) Vgl. 2, 12a mit Jes. 3, 10 LXX und 15, 10a mit Jes. 44, 20 LXX.
3) Schenkel im BL Art. Koheleth hat sie sich mit unwesentlichen Modificationen angeeignet.

geleisteten, welcher vielmehr שביעת יהוה heißen würde, hält nicht Stich: der Verf. des B. Koheleth treibt den Kosmopolitismus der Chokma so weit, daß er überhaupt den nationalen heilsgeschichtlichen Gottesnamen gar nicht gebraucht, und auch Neh. 13, 25 steht bei einer Vereidigung באלהים wo man ביהוה zu erwarten hätte. Das erste Glied der Hitzigschen Beweiskette erweist sich also nach allen Seiten hin als nichtig. Der Verf. sagt 8, 2 im Grunde das selbe was Paulus Röm. 13, 5., daß man dem Könige nicht blos aus Furcht vor seiner Strafmacht, sondern *διὰ τὴν συνείδησιν* unterthan sein soll.

So wird denn auch 8, 10 außer Beziehung zu der Wegführung gefangener Juden durch Ptolemäus Lagi stehen, zumal da dort keinesfalls von einer Massen-Deportation die Rede ist und übrigens die von Lagi nach Aegypten Geschleppten theilweise aus der Umgegend Jerusalems, aber nicht aus der h. Stadt selbst waren (Josephus *ant.* 12, 1, 1). Und die alten besseren Zeiten 7, 10 werden nicht die der drei ersten Ptolemäer sein, zumal da es Menschen, welche die alte Zeit auf Kosten der neuen loben, allezeit und auch in den besten und glücklichsten Zeiten gegeben hat. Und auch Frauen, die das Unglück ihrer Männer oder Buhlen waren, hat es stets gegeben, so daß man 7, 26 nicht an jene Agathoklea, welche den Ptolemäus Philopator beherrschte und auch noch nach seinem Tode die Macht in Händen hatte, zu denken braucht. Stellen wie 7, 10 und 7, 26 bieten keinen zeitgeschichtlichen Anhalt. Dagegen erzählt der Verf. 9, 13—16 allem Anschein nach Selbsterlebtes. Aber die kleine Stadt ist sicher nicht die befestigte Seestadt Dora am Westabhange des Carmel, welche im J. 218 von Antiochus dem Großen (Polybius V, 66) wie später im J. 138 von Antiochus VII. Sidetes belagert wurde (Josephus *bell.* 1, 2, 2), denn dieses Dora wurde damals nicht durch einen armen weisen Mann darin gerettet, wovon Polybius nichts weiß, sondern *διὰ τὴν ὀχυρότητα τοῦ τόπου καὶ τὰς τῶν περὶ τὸν Νικόλαον παραβοηθείας*. Einem zeitgeschichtlichen Ereignis ist sicher auch 4, 13—16 entnommen. Hitz. sieht in dem alten thörichten König den geistig beschränkten, aber um so habgierigeren Hohenpriester Onias unter Ptolemäus Euergetes und in dem armen weisen Jüngling den Joseph Sohn Tobia's, der jenen aus seiner staatlichen Stellung verdrängte und sich zum Generalsteuerpächter emporschwang. Aber hier trifft nichts zu, als daß Onias alt und thöricht und daß Joseph damals ein junger weiser Mann war (Josephus *ant.* 12, 4, 2); von des Letzteren Armut verlautet nichts, er war Onias' Neffe. Und aus בית חסורים dem Gefangenen-Hause kam er vollends nicht — doch dies punktirt Hitz. בית הַסּוּרִים was ‚aus dem Hause der Flüchtlinge' bedeuten soll, viell. wie er meint eine Anspielung auf die Ortschaft *Φιχόλα*, was der Verf. so deutete als ob es von *φεύγειν* herkäme. Die historische Untersuchung entartet hier zum keckesten Subjectivismus. Nie hat hebräische Zunge ‚Flüchtlinge' חסורים genannt und wem konnte bei פיקולה (vgl. *Berachoth* 28^{b} שמעון חפיקולי) wie dem Plinius und Mela bei *Φύγελα* (*Πύγελα*) das griech. *φεύγειν* einfallen!

Wir haben also in Ansetzung der Entstehungszeit des Buches dies-

seit der Diadochenzeit zu verbleiben. Es kann als zweifellos gelten, daß es unter persischer Herrschaft geschrieben ist; Kleinert (Der Prediger Salomo 1864) hat im Allgem. Recht, daß die politische Lage des Volkes, welche das Buch voraussetzt, die Satrapenherrschaft ist: die ungerechte Justiz 3, 16 und der despotische Druck 4, 1. 8, 9. 5, 7., das schwelgerische Hofleben 10, 16—19., die Erhebung gemeiner Menschen zu den höchsten Ehrenstellen 10, 5—7., die keine Ausnahme von der Wehrpflicht zulassende Strenge 8, 8.[1], die bei der damals organisirten Spionage[2] gebotene Vorsicht 10, 20 — alles das war dieser Zeit charakteristisch. Ist nun aber das B. Koheleth keinesfalls älter als Mal'achi, so ist es irgendwann innerhalb des letzten Jahrhunderts des persischen Reichs zwischen Artaxerxes I. Longimanus (464—424) und Darius Codomannus (335—332) geschrieben: die für das jüdische Volk besseren Tage persischer Oberhoheit unter den fünf ersten Achämeniden waren vorüber (7, 10). In der That scheinen in 6, 3 Erinnerungen an Artaxerxes II. Mnemon (gest. um 360), welcher 94 J. alt wurde und nach Justin X, 1 hundertundfünfzehn Söhne hatte, und an Artaxerxes III Ochus, seinen Nachfolger, zusammenzufließen, welcher Letztere von dem allesvermögenden Eunuchen Bagoas vergiftet wurde; seinen Leichnam warf er nach Aelian *Var. Hist.* VI, 8 den Katzen vor und aus seinen Knochen ließ er Säbelgriffe drechseln. Ueberhaupt enthält das Buch mancherlei Exempel, denen in der persischen Geschichte concrete Fälle entsprechen, von denen sie abstrahirt sein könnten, wobei allseitige genaue Uebereinstimmung mit dem geschichtlichen Sachverhalt, weil es dem Verf. darauf nicht ankommt, auch nicht zu fordern ist. Das Erlebnis 4, 13—16 läßt sich auf den nach Verdrängung des alten Mederkönigs Astyages zum Weltherrscher emporgestiegenen Cyrus beziehen, der schließlich der Nachwelt nichts als Elend zurückließ.[3] Ein solcher Reicher, wie der 6, 2 beschriebene, welcher seine Schätze einem Fremden als Beute überlassen muß, ist Crösus, dem Solon wie 7, 8[a] (vgl. Herodot I, 32. 86) sagte, daß Niemand vor seinem Ende glücklich zu preisen sei. Ein wenigstens dem 9, 14—16 analoger Fall ist Athens Rettung durch den Rath des Themistokles (Justin II, 12), welcher schließlich, aus Athen vertrieben, den Schutz des Perserkönigs anrufen mußte und in Verzweiflung endete.[4] Wären wir für die Ge-

1) s. die schauderhaften Erzählungen Herodots IV, 84. VII, 38 f.

2) s. Duncker, Gesch. des Alterthums Bd. 2 (1867) S. 894.

3) Cyrus war nach Nicolaus Damasc. (Müller *Fragm. hist. Graec.* 3, 398) ein Kind armer Leute; bei בית הסוררים läßt sich an seine Confinirung in Persien denken, wo der Zugang zu ihm durch Grenzwächter erschwert war Herodot I, 123. Justin I, 5: „Weil ihm der Brief nicht öffentlich überbracht werden konnte, da die Wachen des Königs alle Zugänge besetzt hielten . ."

4) s. Spiegel, Erânische Alterthumskunde Bd. 2 S. 409. 413. Bernstein gibt zur Wahl, unter der durch einen Weisen geretteten Stadt an Potidäa (Herodot VIII, 128) oder Tripolis (Diodor XVI, 41) zu denken, aber keine von beiden verdankte ihre Rettung dem Rathe Eines Weisen; Burger (*Comm. in Ecclesiasten* 1864) denkt mit größerem Rechte an den unter den Persern gefeierten Themistokles (Thucyd. I, 138), was auch Ewald, falls der Verf. eine bestimmte Thatsache im Auge habe, am annehmbarsten findet.

schichte des persischen Reichs und seiner Provinzen von Artaxerxes I bis zum Eintritt Alexanders des Macedoniers nicht auf nur wenige und dürftige Quellen beschränkt (jüdische Erlebnisse aus dieser Zeit wissen wir keine außer der durch eine hohepriesterliche Frevelthat provocirten Tempelentweihung des Bagoses bei Josephus *ant.* XI, 7), so würden wir wahrscheinlich manche der zeitgeschichtlichen Anspielungen des B. Koheleth besser verstehen können. Wir würden dann zu sagen wissen, an wen der Verf. bei אי לך ארץ שמלכך נער 10, 16 gedacht hat; denn Artaxerxes I., der, wenn auch zur Zeit der Ermordung seines Vaters Xerxes noch „ganz knabenhaft" (Justin III, 1), sich bald hernach mannhaft genug erwies, kann nicht gemeint sein. Wir würden dann vielleicht auch im Besitz des historischen Schlüssels zu 8, 10 sein; denn mit dem Hinweis auf persische Wegführungen vieler Tausende jüdischer Gefangener (Josephus aus Hecatäus *c. Ap.* I, 22), wie sie nach Syncellus und Orosius noch unter Artaxerxes III. Ochus vorgekommen sein sollen, ist der Auslegung jener Stelle nicht gedient.[1] Wir würden dann wol auch wissen, auf welche politische Einrichtung der Verf. zielt, indem er 7, 19 sagt, daß die Weisheit einer Stadt stärkeren Schutz gewährt als zehn שליטים; Grätz bezieht dies auf die Decurionen der römischen Municipalstädte und Colonieen, aber wahrscheinlich geht es auf die von den Perserkönigen in den Städten der eroberten Länder eingesetzten Dynasten[2] (vgl. assyr. *salaṭ* Statthalter). Und überhaupt würde uns die gedrückte und auf das nationale Selbstbewußtsein drückende Stimmung, welche dieses Buch beherrscht, um vieles erklärlicher sein, wenn wir von den Opfern, welche das jüdische Volk in der späteren Perserzeit dem Einheitsstaat zu bringen hatte, mehr wüßten, als daß die Phönizier zugleich mit „den Syrern in Palästina" dem Xerxes für seinen griechischen Feldzug dreihundert Dreiruderer zu leisten hatten (Herodot VII, 89) und daß auch das Völkchen, welches „in den solymer Bergen zu Hause war", ihm gegen Hellas Heeresfolge zu leisten hatte (Josephus *c. Ap.* I, 22).

Der Verf. war ohne Zweifel ein Palästinenser. In 4, 17 gibt er sich als am Orte des Tempels und also in der heiligen Stadt 8, 10 wohnhaft; er wohnte, wenn nicht in dieser selbst, doch in deren Nähe 10, 15., obwol er 11, 1 sich eines vom Kornhandel einer Seestadt entnommenen Bildes zu bedienen scheint, wie Kleinert zu d. St. bemerkt. Durch 4, 8 legt sich die Vermutung nahe, daß er ohne Kinder und Geschwister allein in der Welt stand, sicher aber ergibt sich aus Inhalt und Geist des ganzen Buches, daß er wie sein Koheleth hochbetagt war und ein langes wechselvolles Leben hinter sich hatte: die im Greisenalter sich einstellenden Vorboten des nahen Todes schildert er dem Jüngling 12, 2 ff. wol aus eigener Erfahrung. Das ganze Buch ist greisenhaft, ein Erzeugnis des im Altern und Ersterben begriffenen Alten Bundes.

Die Literatur der Commentare und Monographien über das B.

1) s. Bernstein, *Quaestiones Kohelethanae* p. 66.
2) s. Duncker, Gesch. des Alterthums Bd. 2 S. 910.

Koheleth findet man bis auf das J. 1860 am vollständigsten geschildert in dem englischen Comm. Christian D. Ginsburg's (Halle, bei Fricke 1868) und bis 1867 mit wahrem Bienenfleiß zusammengestellt in dem einen Bestandtheil des Lange'schen Bibelwerks bildenden Comm. Otto Zöcklers 1868. Einige Nachträge dazu bietet Keils Einleitung in ihrer 3. Aufl. 1873., an welcher das Bonner Theol. Literaturblatt 1874 Nr. 7 die Nennung Pusey's und Reuschs („Zur Frage über den Verf. des Koheleth" in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1860 S. 430—469) vermißt. Es ist nicht menschenmöglich, diese Literatur zu umspannen. Eine Anzahl jüdischer Commentare, die bei Ginsburg und Zöckler fehlen, enthält Zedners *Catalogue of the Hebrew Books in the Library of the British Museum* 1867, aber bei weitem nicht alle: es gehören dahin auch z. B. die mir vorliegenden Commentare des Karäers Ahron b. Josef (zum ersten Male gedruckt Eupatoria 1834), Mose Frenkels (Dessau 1809) und Samuel David Luzzatto's in Jahrg. 4 der Zeitschrift *Ozar Nechmad* 1864. Ueber die englische Auslegungsliteratur s. die Bearbeitung des Zöcklerschen Comm. in dem angloamericanischen Bibelwerk 1869 und Edinburgh 1870 von Tayler Lewis. Auch die Uebersicht dort ist überholt, indem 1873 ein Comm. von Thom. Pelham Dale und unter dem Titel *The Dirge of Coheleth* 1874 eine Monographie über Koh. c. 12 von dem Orientalisten C. Taylor erschienen ist; auch von dem S. 6 erwähnten hochkirchlichen englischen Bibelwerk liegt jetzt Bd. 4 vor, welcher den Comm. über das Hohelied von Kingsbury und über den Prediger von W. T. Bullock enthält, Letzterer hält an der Autorschaft Salomo's fest. Die Ansicht, daß das Buch den Widerstreit zweier Stimmen, der Stimme der wahren Weisheit (חשכל) und der Scheinweisheit (חרמיון), darstelle, hat neuerdings wieder nicht allein in einem hebr. Comm. von Ephraim Hirsch (Warschau 1871), sondern auch in dem Art. Koheleth von Schenkel in seinem Bibellexikon (Bd. 3. 1871) Vertreter gefunden; wir können für Geschichte und Widerlegung dieser Dialogisirungsversuche auf die Einleitung Zöcklers § 2 Anm. 2 verweisen.

Die alten Uebersetzungen hat Ginsburg ausführlich besprochen. Die griechischen Uebersetzungsfragmente hat Frederick Field in seiner *Hexapla* (Poetische Bb. 1867) zusammengestellt. Die Peschitto zu Koheleth und Ruth hat Ge. Janichs in seinen *Animadversiones criticae* 1871 (Breslau, bei Skutsch) untersucht, s. dazu Nöldeke's Anzeige im Liter. Centralblatt 1871 Nr. 49 und vgl. Middeldorpf, *Symbolae exegetico-criticae ad librum Ecclesiastis* 1811. Der Text des *Graecus Venetus* liegt uns jetzt urkundlich treuer als bei Villoison (1784) in der überaus sorgfältigen Gebhardt'schen Ausgabe der diese Uebersetzung alttestamentlicher Bücher enthaltenden einzigen Venediger Handschrift vor (Leipzig, bei Brockhaus 1874).

AUSLEGUNG

DES BUCHS KOHELETH.

Ostendit omnia esse vanitati subjecta: in his quae propter homines facta sunt vanitas est mutabilitatis; in his quae ab hominibus facta sunt vanitas est curiositatis; in his quae in hominibus facta sunt vanitas mortalitatis.

Hugo von St. Victor († 1140).

Der bereits in der Einleitung erklärte Titel lautet I, 1: *Worte Koheleths, Sohnes Davids, Königs in Jerusalem.* Der Vers, der keine eig. Halbirung zuläßt, ist richtig bei בן־דוד durch *Zakef* getheilt; denn die Apposition מלך בירושלם gehört nicht zu דוד, sondern zu קהלת. In einigen gleichartigen Fällen wie Ez. 1, 3 läßt die Accentuation die Beziehung des appositionellen Genitivs unbestimmt, in Gen. 10, 21^{b} geht sie von einer irrigen Voraussetzung aus, bestimmt und richtig wie an u. St. ist sie z. B. auch Am. 1, 1^{b}. Daß מלך artikellos ist, erklärt sich daraus, daß es durch בירושלם wie sonst durch ישראל (יהודה) determinirt wird; der Ausdruck (vgl. 2 K. 14, 23) ist sonderbar.

Eröffnung: das ewige Einerlei.

I, 2—11.

Das Buch beginnt künstlerisch mit einer פתיחה, einem vorspielartigen Eröffnungsstück. Der Grundton des ganzen Buchs erklingt sofort in dem dieses Eröffnungsstück eröffnenden v. 2: *O Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht Koheleth, o Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles ist eitel.* Wie Jes. 40, 1 (s. dort) in Frage kommt, ob mit יאמר eine zukünftig oder eine gegenwärtig ergehende Gottesrede gemeint sei, so hier und 12, 8 ob אָמַר den Ausspruch Koheleths als der Geschichte angehörigen oder als gegenwärtig gethanen und fix und fertig vorliegenden bezeichne. Sprachlich ist beides gleich zulässig, wie z. B. אמר mit Gott als Subj. 2 S. 23, 3 historisch und Jes. 49, 5 präsentisch gemeint ist. Wir verstehen אמר wie z. B. Jes. 36, 4 כה אמר . . מלך אשור von jetzt, nicht von vormals Gesagtem, da es das Geschlecht der Gegenwart ist, welchem der wiedererweckte Salomo und durch ihn der Verf. des Buchs die Nichtigkeit alles Irdischen predigt. Die alten Uebers. geben הֲבֵל הֲבָלִים, als ob es Prädicat wäre, nominativisch wieder; aber schon die Verdoppelung zeigt, daß es Ausruf und s. v. a. *o vanitatem vanitatum* ist. Die verkürzte Verbindungsform von הֶבֶל ist hier nicht הֶבֶל n. d. F. חֲדַר (חָדָר), שְׁגַר (שָׁגָר) u. dgl. punktirt, sondern

הֲבַל nach Art der aram. Haupt- und Grundform עֲבַד, צְלַם, ܡܠܟ (מֶלֶךְ), vgl. Ew. § 32b. Hier. las anders: *In Hebraeo pro vanitate vanitatum ABAL ABALIM scriptum est, quod exceptis LXX interpretibus omnes similiter transtulerunt ἀτμὸς ἀτμίδων sive ἀτμῶν.* הֶבֶל bed. urspr. Hauch und hat diese Bed. auch noch im nachbiblischen Hebräisch z. B. *Schabbath* 119b: „Die Welt besteht lediglich בשביל הבל פיהם של תינוקות שלבית רבן um des Odems der Schulkinder willen" (welche die Hoffnung der Zukunft). Der Hauch als Gegens. des Festen und Bleibenden ist Bild dessen was keinen Halt, Gehalt, Bestand hat. Ueber die superlativische Verbindung הבל הבלים s. zu Hohesl. 1, 1. „Eitelkeit der Eitelkeiten" ist Nonplusultra der Eitelkeit, Eitelkeit höchsten Grades. Auf den doppelten Ausruf folgt ein Aussagesatz, welcher das jenen erpressende Ergebnis der Erfahrung ausspricht: הַכֹּל הֶבֶל die Gesamtheit (der Dinge, näml. der sich uns hienieden zu beobachten und zu erleben gebenden) ist Eitelkeit. Mit v. 3 beginnt der Beweis für diese Klage und Aussage: *Was für Gewinn hat der Mensch bei all seiner Mühe, die er sich mühet unter der Sonne?!* Ein fragender Ausruf, welcher zu bedenken gibt, daß überall nichts Rechtes d. i. Reelles, Bleibendes, Befriedigendes dabei herauskommt. Ueber יִתְרוֹן s. das Glossar; eine Hauptform יִתָּרוֹן kennt die Sprache nicht, der Punctator Simson (Cod. 102a der Leipziger Universitäts-Bibl. f. 5a) tadelt mit Recht diejenigen, welche in einem liturgischen Gedichte des Versöhntages וְיִתָּרוֹן aussprechen. Das Wort bed. das Uebrigsein und zwar entw., wie hier, das Uebrigbleiben d. i. den Reinertrag, Gewinn, Vortheil oder das Ueberwiegen d. i. den Vorzug, Vorrang, den oder das Voraus. „Unter der Sonne" ist die diesem Buche eigne Bezeichnung der irdischen Welt, der Welt des Menschen, welche wir die untermondliche (sublunarische) zu nennen gewohnt sind. שׁ hat nicht den Werth eines Acc. der Weise, sondern des Obj.; der Verf. sagt עָמַל עָמָל 2,19.20. 5,17 wie Euripides *μοχθεῖν μόχθον*. Er beweist nun die Richtigkeit der in מַה־יִּתְרוֹן enthaltenen Verneinung v. 4: *Ein Geschlecht geht dahin und ein anderes kommt, und die Erde bleibt ewig stehen.* Die Meinung ist nicht die daß die Erde stehen bleibt und sich also keinem Ziele nähert (Hitz.), denn welches wäre das Ziel das sich für sie in Aussicht nehmen ließe? eben durch diesen nach alter Vorstellung unbeweglichen Bestand erfüllt sie ihre Bestimmung Ps. 119, 90. Der Verf. will vielmehr sagen daß in diesem Kreislaufe nichts beständig ist als der feste Punkt, um den sich alles dreht; Generationen treten ab, andere treten auf, und die Erde ist nur das feste Terrain, die stehende Schaubühne dieses sich endlos wiederholenden Wechsels. In Wahrheit gilt von der Erde beides: daß sie ewig besteht, ohne ihre Stellung im Weltganzen zu verlieren, und daß sie nicht ewig besteht, weil sie einst eine andere werden wird. Aber letzterer Gedanke, welcher heilsgeschichtlicher Natur ist Ps. 102, 26 f., liegt dem Prediger ferne: die Stabilität der Erde erscheint ihm nur als die Folie ewig sich wiederholenden Entstehens und Vergehens. Mit Recht sieht Elster darin, daß die Menschengeschlechter vergehen und dagegen das geist- und bewußtlose Erdreich unter ihren Füßen

Bestand hat, einen tragischen Zug, was schon Hier. gefühlt hat: *Quid hac vanius vanitate, quam terram manere, quae hominum causa facta est, et hominem ipsum, terrae dominum, tam repente in pulverem dissolvi?* Ein anderes Bild gewährt dem Verf. die Sonne. Diese, die er sich im Gegens. zur Erde laufend denkt, ist ihm ein zweites Beispiel des unaufhörlichen Wechsels bei unverändertem Einerlei. Wie die Menschengeschlechter kommen und gehen, so auch die Sonne v. 5: *Und die Sonne geht auf, die Sonne geht unter und nach ihrer Stelle keucht sie (zurück), um daselbst aufzugehen.* Sie geht auf und geht unter, aber das Unter- oder Eingehen (בוא) ist kein Kommen zur Ruhe, denn von ihrer Ruhestatt im Westen aus muß sie des andern Morgens wieder im Osten auf ihrem Platze sein; diesen Weg legt sie, kaum zur Ruhe gekommen, keuchend zurück, um ihre Morgenaufgabe zu erfüllen. So richtig Hitz., indem er שָׁם זוֹרֵחַ הוּא als Relativsatz faßt: woselbst sie aufgeht; man kann so übers., aber, genau genommen, stehen die beiden Partt. auf gleicher Linie: שׁוֹאֵף ist wie בָּא 4ª Ausdruck des Präs. und זורח הוא Ausdruck des *fut. instans: μέλλων ἀνατέλλειν ἐκεῖ ibi (rursus) oriturus.* Auch die Accentuation faßt die zwei Partt. als coordinirt, denn *Tifcha* trennt mehr als *Tebir,* aber ungeschickt ist es daß sie dem וְאֶל־מְקוֹמוֹ den Großtrenner Klein-*Zakef* (mit voraufgehendem *Kadma*) gibt. Ew. sucht dieser Accentfolge gerecht zu werden indem er erkl.: die Sonne geht unter und zwar an ihren Ort, näml. an diesen eben durch ihr Untergehen zurückkommend, wo sie keuchend aufgeht. Aber daß die Sonne nach dem Orte ihres Aufgangs hin untergeht, ist ein verdrehter Gedanke. Gehört ואל־מקומו zu בא, so kann es nur den Ort des Untergangs bez., wie z. B. Benjamin el-Nahawendi (bei Neubauer, Aus der Petersburger Bibl. S. 108) erkl.: „und zwar an ihren Ort" näml. den vom Schöpfer ihr bestimmten Ort des Untergangs, mit Verweisung auf Ps. 104, 19 שמש ידע מבואו. Aber gegen diese Erkl. sträubt sich שם, welches sich auf מקומו zurückbezieht, und was die Verbindung שׁואף זורח anlangt, so kann diese nicht bed.: keuchend aufgehend, da שאף an sich nicht keuchen bed., sondern nach etw. jappen, gieren und also es keuchend erstreben (vgl. Iob 7, 2. Ps. 119, 131), was zu אל־מקומו aber nicht zur Handlung des Aufgehens paßt. Und wie naturunwahr, wenn schon die aufgehende Sonne, welche durchaus den Eindruck des Verjüngten macht, als keuchend gedacht wäre! Nein, das Keuchen ist von der untergegangenen gesagt, welche nächtlicher Weile und also ohne Ruh bei Tag und Nacht sich wieder nach Osten umschwingen muß (Ps. 19, 7), um dort ihren Alltagslauf von neuem anzutreten. So z. B. auch Raschi und ebenso ואל מקומו שׁואף verbindend LXX Syr. Trg. Hier. Venet. Lth. Statt שׁואף will Grätz שב אף *redit (atque) etiam* lesen, aber שׁואף ist für die Weltanschauung des Predigers gleich charakteristisch wie סובב סבב הולך 6ᵇ und יגעים 8ª. So viel über die Sonne. Viele alte Ausll., neuerdings Grätz, bez. auch noch 6ª auf die Sonne, unter den Uebersetzern sicher ebenso LXX; das Trg. paraphrasirt sogar den ganzen Vers vom Stand der Sonne bei Tag und Nacht und bei der Frühlings- und Herbstnachtgleiche, wo-

nach Raschi הרוח *la volonté (du soleil)* erkl. Aber neben השמש ist הרוח der Wind als ein drittes Beispiel rastlos sich wiederholender Bewegung. Und die Verstheilung ist richtig: auch 6a, welches von der Sonne gesagt das Bild dieser nachschleppend überladen würde, geht auf den Wind, also der ganze v. 6: *Es geht nach Süden und kreiset nach Norden, geht immerfort kreisend der Wind und auf seine Kreise kommt zurück der Wind.* Das lautet absichtlich so langgedehnt, so eintönig; es soll den Eindruck der Langenweile machen. שָׁב könnte 3 *praet.* im Werthe eines abstrakten Präsens sein, aber das Verh. ist hier doch ein anderes als 5a: dort stehen Aufgang, Untergang, Rückgang nebeneinander und jene beiden liegen gegen diesen wirklich rückwärts, hier dagegen sind Kreisgang und Rückgang zu neuem Anfange auf gleicher Linie nebeneinandergestellt; שׁב ist also Part. wie es der Syr. übers. Die Partt. malen die Stabilität in der Bewegung. In v. 4 stehen die Subjekte voraus, weil das immer wieder von vorn beginnende Werden in die Subjekte fällt; in v. 5. 6 dagegen kommt es dem von den Subjekten zu Prädicirenden zu, deshalb stehen die Prädicate voraus und das Subj. ist in v. 6 deshalb so weit zurückgeordnet, weil die zwei ersten Präd. nicht ausreichten, sondern zu ihrer Vervollständigung eines dritten bedurften. Daß der Wind von Süden (דָּרוֹם √דר Region des intensivsten Lichts) nach Norden (צָפוֹן v. צָפַן Region des Dunkels) geht, gilt von diesem doch nicht so ausschließlich wie von der Sonne daß sie von Osten nach Westen geht: diese Aussage bedarf der Verallgemeinerung: „kreisend kreisend geht der Wind" d. h. nach allen Himmelsgegenden, bald nach dieser bald nach jener sich wendend; denn die Wiederholung will sagen, daß die Bewegung im Kreisbogen alle Möglichkeiten erschöpft. Das näher bestimmende Part., welches zu הולך hinzutritt, pflegt sonst mit ו zu folgen z. B. הוֹלֵךְ וְסוֹעֵר Jon. 1, 11 vgl. עֹלָה וּבוֹכָה 2 S. 15, 30.; hier geht סוֹבֵב ו סֹבֵב im Sinne von סָבִיב ו סָבִיב Ez. 37, 2 (beidemal mit *Pasek* zwischen den gleichlautenden Wörtern) voraus. סְבִיבֹתָיו ist hier das *n. actionis* von סבב. Und עַל־סְבִיבֹתָיו ist nicht adverbiell für sich zu nehmen: auf seinen Umkreisen kehrt er zurück d. h. er legt ebendieselben Bahnen rückwärts zurück (Kn. u. A.), sondern שׁב und על gehören wie Spr. 26, 11 vgl. Mal. 3, 24. Ps. 19, 7 (עַל־קְצוֹתָם) zusammen: zu seinen Kreisbewegungen, sie von neuem anzuheben, kehrt zurück der Wind (Hitz.) — הָרוּחַ wiederholt sich nach der (auch 2, 10. 4, 1 in Anwendung gebrachten) Figur der Epanaphora oder Palindromie (s. darüber die Einl. zu Jes. c. 40—66 S. 411). Nach allen Himmelsgegenden, allen Richtungen der Windrose findet eine nicht zur Ruhe kommende, immer von neuem sich wiederholende Bewegung statt; es ist nichts beständig als die Unbeständigkeit und nichts neu als daß das Alte wieder von neuem anfängt. Die Beispiele sind sinnig gewählt und geordnet. Von der Strömung der Luft kommt der Verf. auf die Strömung des Wassers v. 7: *Alle Flüsse gehen in das Meer und das Meer wird nicht voll; an den Ort, wohin die Flüsse gehen, dorthin gehen sie immer wieder.* Statt נְהָרִים empfahl sich נְחָלִים, weil dieses der allgemeinere Name für strö-

mende Gewässer, Bäche und Flüsse, ist; נַחַל (v. נחל *cavare*), אֲפִיק (v. אפק *continere*), וָאֵל (v. dem Wurzelbegriff des Streckens, Dehnens) bez. alle drei die Rinne oder das Bett und dann das darin laufende Wasser. Der Satz: „alle Flüsse gehen ins Meer" besteht zu Recht. Selbstverständlich meint der Verf. nicht, daß sie alle unmittelbar dorthin abfließen, und bei dem Meere denkt er nicht an dieses oder jenes, auch nicht, wie das Trg. erkl., an den die Erde wie ein Ring (גּוּשַׁפַנְקָא, pers. *angušt-bâne* eig. Fingerhüter) umgürtenden Ocean, sondern das Meer ist gattungsbegrifflich gemeint, viell. mit Einschluß der nicht zu Tage tretenden תְּהוֹם. Schließt man dieses innerirdische Meer ein, so machen auch Flüsse, die sich in Höhlen, in Moore oder auch in Landseen verlaufen die keinen sichtbaren Abfluß haben, keine Ausnahme. Die Aussage geht aber zunächst auf das sichtbare Meeresbecken, welches durch diese darein mündenden Wassermassen keinen sichtlichen Zuwachs gewinnt: „das Meer, es wird nicht voll"; אֵינֶנּוּ (mischnisch צֵרְנוּ) hat das zurückkehrende Pronomen wie Ex. 3,2. Lev. 13,34 und anderwärts. Wenn das Meer voll würde, so gäbe das doch eine wirkliche Veränderung, aber dieses Meer, welches wie Aristophanes, Wolken v. 1294 f., sagt *οὐδὲν γίγνεται ἐπιῤῥεόντων τῶν ποταμῶν πλείων*, repräsentirt auch seinerseits das ewige Einerlei. In 7b übers. Symm. Hier. Lth., neuerdings Zöckl. שׁ im Sinne von *ἀφ' οὗ*, Andere wie Ginsb. meinen שָׁם im Sinne von מִשָּׁם fassen zu dürfen; beides ist sprachlich unmöglich. Ueberh. will der Verf. nicht sagen, daß die Bäche zu ihrem Ursprung zurückkehren, indem das Meer die Quellen ausstatte (Hitz.), sondern daß sie wo sie einmal hinfließen auch immer und immer wieder hinfließen, ohne ihren Lauf zu ändern, näml. in das allesverschlingende Meer (Elst.), denn das mittelst Verdunstung aus dem Meere entweichende und sich in Regenwolken sammelnde Wasser (Iob 36, 27 f.) füllt die Rinnsale von neuem und der Zug der Wasser geht immer von neuem, indem sich das Alte wiederholt, in gleicher Richtung nach gleichem Ziele. Zu מָקוֹם ist was folgt virtueller Genitiv (Ps. 104, 8); die Accentuation erstreckt diesen richtig nur bis הֹלְכִים, denn אשׁר nach Ortsangaben bed. auch schon für sich allein *ubi* Gen. 39,20 und *quo* Num. 13,27. 1 K. 12,2 (nirgends *unde*). שָׁם aber hat nach Vv. der Bewegung wie z. B. auch Jer. 22, 27 nach שׁוּב und 1 S. 9, 6 nach חלך häufig den Sinn von שָׁמָּה. Und שׁוּב mit ל und Infin. bed. etwas wieder thun Hos. 11, 9. Iob 7, 7., also: an den Ort, wohin die Flüsse gehen, dorthin gehen sie wieder *eo rursus eunt*. Der Verf redet auch hier absichtlich in lauter Partt., weil es trotz des Zeitwechsels immer Einunddasselbe ist, was sich wiederholt. Er bricht nun die Veranschaulichung in Beispielen ab, indem er nach dieser kurzen, aber ausreichenden Induction vom Einzelnen zum Allgemeinen fortgeht v. 8: *Alle Dinge sind in Thätigkeit, kein Mensch kann es ausreden, das Auge wird nicht satt zu sehen und das Ohr nicht voll vom Hören.* Alle Uebers. u. Ausll. welche דברים hier von Worten verstehen (LXX Syr. Trg.) gehen irre; denn wenn der Verf. sagen wollte, daß keine

Worte hinreichen, um dieses bei allem Wechsel immergleiche Einerlei zu schildern, so würde er sich anders ausdrücken als „alle Worte ermatten“ (Ew. Elst. Hgst. u. A.), es müßte wenigstens יגעים לָרִיק heißen. Aber auch „alle Dinge sind ermüdend“ (Kn. Hitz.) oder „ermüdlich“ (Zöckl.) d. h. es ist ermüdend sie alle aufzuzählen kann der Satz nicht besagen; denn יָגַע heißt nicht was Ermüdung verursacht, sondern was an Ermüdung leidet (Dt. 25, 18. 2 S. 17, 2) und die Affection statt in den Aufzählenden in das Aufzuzählende hineinzuverlegen wäre ein selbst für einen Dichter allzu affectirtes Quidproquo. Wesentlich richtig Rosenm.: *omnes res fatigantur h. e. in perpetua versantur vicissitudine, qua fatigantur quasi.* Aber יְגִעִים ist unzutreffend mit *fatigantur* wiedergegeben; יָגַע bed. ermattend oder perfektisch mattgeworden oder auch: sich abmüdend (vgl. יְגֵעַ 10, 15. יְגִיעָה 12, 12), mit Kraftanstrengung arbeitend, sich abarbeitend (vgl. יְגִיעַ Erarbeitetes, Arbeit). Das ists ja eben was die vier Beispiele zeigen sollten, daß näml. ein ruheloses, zu keinem sichtlichen Abschluß und Endziel gelangendes, immer wieder von vorn beginnendes Werden durch das Weltganze hindurchgeht — alle Dinge, sagt er summirend, sind in Thätigkeit, näml. rastloser, hastender, den Eindruck des Abmüdens machender, begriffen. Auch so schließt sich was folgt in straffer Gedankenfolge an: diese Unruhe in der Welt der Objekte reflektirt sich im Menschen indem er dem Geschehen, das ihn umgibt, beobachtend nachgeht; menschliche Aussage kann dieses sich im Kreise drehende Werden und Entwerden, Kommen und Gehen nicht erschöpfen und das Quodlibet ist so groß, daß Aug' und Ohr sich nicht satt sehen, nicht satt hören können: der Unruhe der Dinge entspricht die Unruhe der Sinne, welche durch diesen Kreislauf, der in immer neuen Variationen doch nur immer wieder das Alte zum Vorschein bringt, in unaufhörlicher Thätigkeit erhalten werden. Das Obj. zu יַגִּיד ist die Allheit der Dinge. Keine Rede kann diese umspannen, keine sinnliche Warnehmung sie erschöpfen. Das eigentlich Bezielte ist hier nicht die Unersättlichkeit der Augen (Spr. 27, 20) und überh. der Sinne als deren Eigenschaftung, auch nicht die immer neue Anziehungskraft, welche von dem Warzunehmenden auf Aug' und Ohr ausgeht, sondern die Gewalt, mit welcher das ruhelose Treiben, das uns umgibt, uns und bes. unsere Sinne erfaßt und betheiligt, so daß auch wir zu keiner Ruhe und Befriedigung kommen. Mit שָׂבַע satt w., vom Auge, wechselt bei dem trichterförmigen Ohre passend נִמְלָא gefüllt d. i. gesättigt werden (wie 6, 7). Das bei Letzterem stehende מִן wird von Zöckl. nach Hitz. erkl.: vom Hören weg d. i. so daß es nicht mehr höre. Nöthig ist das nicht. Wie שׂבע mit מן dessen verbunden werden kann, von dem jemand oder etwas satt wird z. B. 6, 3. Iob 19, 22. Ps. 104, 13., so auch מלא mit מן dessen, von wo aus oder wovon etwas voll wird Ez. 32, 6 vgl. *Kal* Jes. 2, 6. *Pi.* Jer. 51, 34. Ps. 127, 5. So wird das מִשְּׁמֹעַ von sämtlichen alten Uebersetzern (z. B. Trg. מִלְּמִשְׁמַע) verstanden und so wird es der Verf. wol auch gemeint haben: nicht wird das Auge satt zu sehen und nicht gefüllt (gesättigt) das Ohr vom Hören oder auch dem hebr. Ausdruck, welcher

den gattungsbegrifflichen Art. hier nicht in Anwendung bringt noch entsprechender: nicht wird ein Auge d. h. kein Auge wird satt u. s. w. Ruhelos hastend, dem Zuschauer keine Ruhe verstattend, dreht sich die Welt im Kreise, ohne daß trotz des ruhelosen Wechsels etwas wahrhaft Neues zu Tage tritt v. 9: *Was gewesen ist ebendas was sein wird, und was geschehen ist ebendas was geschehen wird, und es gibt nichts Neues unter der Sonne.* Die ältere Sprache sagt für מַה־שׁ in der Bed. *id quod* nur אשׁר und in der Bed. *quidquid* (6, 10. 7, 24) כל אשׁר; aber auch jene schon gebraucht מה mit erloschener Fragkraft in der Bed. *quodcunque* Iob 13, 13. *aliquid (quidquam)* Gen. 39, 8. Spr. 9, 13 und מי oder מי אשׁר in der Bed. *quisquis* Ex. 24, 14. 32, 33. In ש חוא (vgl. חוא אשׁר Gen. 42, 14) treffen die Bedd. *id (est) quod* und *idem (est) quod* zus.; חוא ist öfter Ausdruck der Gleichheit Zweier Iob 3, 19 oder der Selbstgleichheit Ps. 102, 28. Der Doppelsatz *quod fuit . . quod factum est* faßt das Geschehen in Natur- und Menschenwelt, das natürliche und geschichtliche, zus. Der kühne Satz *neque est quidquam novi sub sole* fordert den Widerspruch heraus; der Verf. fühlt dies und hält ihn aufrecht v. 10: *Gibt es ein Ding, wovon man sagt: siehe das ist neu — längst war es die Aeonen entlang, die uns vorausgegangen.* Das semitische Substantiv-Verbum יֵשׁ (assyr. *isu*) hat hier den Werth eines hypothetischen Vordersatzes: gesetzt daß es ein Ding gibt, wovon einer sagen möchte. Das makkefirte זֶה gehört als Subj. wie 7, 27. 29 als Obj. zu dem was folgt. Ueber כְּבָר (eig. Zeitstrecke wie כִּבְרַת Wegstrecke) s. das Glossar. Das ל von לְעֹלָמִים ist das der Norm und zwar des Maßes: dieses „Längst" nach unabsehbar langen Zeiträumen gemessen (Hitz.). מִלְּפָנֵינוּ *ante nos* folgt dem Gebrauche von מִלְּפָנִים Jes. 41, 26 und לְפָנִים Richt. 1, 10 u. ö.; die Vergangenheit heißt das Vordere indem sie als Anfang der Zeitlinie gedacht ist (s. v. Orelli, Synonyma der Zeit und Ewigkeit S. 14 f.). Der Sing. חָיָה wäre auch schon als Präd. eines *plur. inhumanus* in Ordnung, aber in Zusammenhaltmit 2, 7. 9 (Ges. § 147 Anm. 2) ist es wahrscheinlicher, daß das Verbum neutrisch gedacht ist: die es vor uns gegeben hat. Was neu scheint ist schon dagewesen, aber der Vergessenheit anheimgefallen; denn Geschlechter kommen und Geschlechter gehen und eines vergißt das andere v. 11: *Kein Andenken gibts an die Vorfahren und auch den Späteren, welche ins Dasein treten werden, kein Andenken wird ihnen (zutheil) werden bei denen welche noch später ins Dasein treten werden.* Neben זִכָּרוֹן (mit Vorton-Kamez) ist זְכֻרוֹן wie יִתְרוֹן, כִּשָּׁרוֹן die unserem Verf. zufolge seiner Sprachzeit geläufigere Hauptform; Ges. Elst. u. A.[1] sehen es hier und 2, 16 als Constructivus und also לְרִאשֹׁנִים als virtuellen Objektsgen. an (Hier. *non est priorum memoria*), aber solche Finessen der alten *syntaxis ornata* sind bei unserem Verf. nicht zu erwarten — er wechselt (überlieferter Punctation nach) hier die Inlaute wie 1, 17 die Auslaute auf *oth* und *uth.* אֵין לְ ist das Gegentheil von חָיָה לְ: jemandem zu eigen, zutheil

1) Vgl. Friedr. Philippi, Status constructus (1871) S. 59.

werden. Das wiederaufnehmende לָהֶם erhöht die Emphase der Aussage. לָאַחֲרֹנָה weist von den künftig Lebenden aus in die fernere Zukunft, wie אחרנים nach vorausgeg. אחרנים Gen. 33, 2 „zu allerletzt" bed.; das *Kamez* der Präp. ist das des recompensirten Art., vgl. Num. 2, 31., wo es „zuletzt" unter den vier Heeresabtheilungen bed., indem הָאחרנה von der letzten Reihe wie hier von der spätkünftigen Zeit gemeint ist.

Koheleths Erlebnisse und Ergebnisse I, 12 — IV, 16.

Das Unbefriedigende des Strebens nach Wissen I, 12 ff.

Nach diesem Vorspiel über das ewige Einerlei des untersonnischen Geschehens entfaltet Koheleth-Salomo den Erfahrungsschatz seines Königslebens v. 12: *Ich, Koheleth, bin König gewesen über Israel in Jerusalem.* Daß הָיִיתִי von den zwei möglichen Bedd. „ich bin geworden" und „ich bin gewesen" hier nicht das Erstere (Grätz), sondern das Letztere bed., ist in der Einl. gezeigt worden; man übers. besser: ich bin gewesen, denn הייתי ist reines Perf., als: ich war (Ew. Elst. Hgst. Zöckl.), womit Bullock in *Speakers Commentary* (Bd. 4. 1873) den von Louis XIV gegen Ende seines Lebens öfter vernommenen Stoßseufzer *Quand j'étois roi!* vergleicht. Aber hier ist das הייתי מלך klein klagender Ausruf nach Art des *fuimus Troes,* sondern eine affektlose historische Aussage, durch die sich der hier auftretende Prediger der Nichtigkeit alles Irdischen einführt — es ist der vom Verf. des Buches wiedererweckte Salomo, der hier auf sein der Geschichte verfallenes Königsleben zurückblickt. יִשְׂרָאֵל ist Gesamtisrael und weist in die Zeit vor der Reichsspaltung; ein König des Reiches Juda würde sich nicht so ausdrücken. Für מֶלֶךְ עַל-ישראל sagt die alte Sprache öfter מלך ישראל, doch findet sich hie und da (1 S. 15, 26. 2 S. 19, 23. 1 K. 11, 37) auch jener umständlichere Ausdruck. König ist er gewesen, König über ein großes friedlich einiges Volk, König in Jerusalem, der altberühmten volkreichen hochgebildeten Stadt und also auf eine Höhe weitesten Umblicks gestellt und über alles verfügend was einen Menschen glücklich machen kann, ausgerüstet insonderheit mit allen Mitteln des Wissens, die dem auf Weisheit (vgl. 1 K. 3, 9—11. 5, 9) gehenden Grundzuge seines Herzens entgegenkamen. Aber Befriedigung fand er in seinem Streben nach weltlichem Wissen nicht v. 13: *Und ich begab mein Herz zu forschen und Umschau zu halten über Alles was geschieht unter der Sonne — eine leidige Mühe ists die Gott den Menschenkindern zugetheilt sich damit abzumühen.* Die Synonyma דרשׁ und תור bez. nicht einen niederern und höheren Grad des Forschens (Zöckl.), sondern zwei Arten desselben: ein in die Tiefe und ein in die Weite gehendes; denn דרשׁ (von dem Wurzelbegriff des Reibens, Erprobens ausgehend) bed. einen Gegenstand, dessen man bereits habhaft geworden, untersuchen, in ihn einzudringen, ihn wurzelhaft zu erfassen suchen, und תור (von der

Wurzelbed. des Kreisens ausgehend[1]) bed. Umschau halten, um bisher Unbekanntes oder nicht umfänglich genug Bekanntes in den Bereich des Wissens zu ziehen, hat also den Sinn eines in die Runde gehenden בַּקֵּשׁ. Es ist das übliche Wort von Auskundschaftung eines Landes d. i. selbsteigner Erkundung seiner noch unbekannten Beschaffenheit; die Uebertragung auf geistiges Erspähen ist dem B. Koheleth eigentümlich, wie es die RA נָתַן לֵב לְ *animum advertere* oder *applicare ad aliquid* auch nur mit Dan. 10, 12 gemein hat. Das ב von בַּחָכְמָה ist das des Werkzeugs; die Weisheit sollte sein Erkenntnismittel (Organon) bei diesem Ergründen und Erkundschaften sein. Mit עַל wird das Gebiet eingeführt, auf das es sich erstreckte. Grotius umschreibt: *Historiam animalium et satorum diligentissime inquisivi.* Aber נַעֲשָׂה geht nicht auf die Natur- sondern auf die Menschenwelt; nur innerhalb dieser kann von Handlungen die Rede sein, nur diese hat eine eigentliche Geschichte. Was aber da der Forschung und Beobachtung sich darstellt, gewährt weder Freude noch Befriedigung. Hitz. bez. הוּא auf das menschliche Treiben, es bez. sich aber auf das Forschen, welches dieses Treiben zum Objekt hat und hier deshalb ענין רע heißt, weil Befund und Resultat der mühevollen Beschäftigung so unerquicklicher Natur sind. Ueber עִנְיָן, welches sich hier selbst auf ענה ב sich an etwas abmühen, mit etwas plagen, hingebend damit beschäftigen zurückführt, s. das Glossar. ענין רע würde ein Mühen schlimmer Art bed. (s. zu Ps. 78, 49. Spr. 6, 24), aber besser bezeugt ist עִנְיַן רַע ein schlimmes Mühen. הוּא ist Subj. wie 2, 1 und anderwärts; sonst sagt der Verf. auch זה הבל הוא u. dgl., wo הוּא Präd. ist. Und so sehr er אשׁר und שׁ häuft, so bringt er doch auch wo Form und Sache es empfehlen das Schema des Attributivsatzes (elliptischen Relativsatzes) in Anwendung, wie hier (vgl. 3, 16) wo freilich altem Stile gemäß נָתַנוֹ zu sagen war. Begründung des Leidigen dieser Arbeit des Forschens v. 14: *Ich sah alle die Thaten welche geschehen unter der Sonne, und siehe Alles Eitelkeit und Streben nach Winde.* Der Schwerpunkt des Satzes liegt in וְהִנֵּה = וְאֶרְאֶה, so daß also רָאִיתִי Ausdruck des Nebenfaktums (verumständendes Perfekt). Das Ergebnis des Sehens und zwar, wie er v. 13 gesagt hat, eines keineswegs oberflächlichen und beschränkten war der Einblick in die Bestand- und Gehalt- und Ziellosigkeit des menschlichen Thun und Treibens. Es hat, wie הֶבֶל besagt, keine Realität in sich und, wie רְעוּת רוּחַ (LXX gut *προαίρεσις πνεύματος*) besagt, auch kein reelles Ziel, keinen reellen Erfolg. Auch Hosea sagt 12, 2: „Ephraim weidet d. i. betreibt, erstrebt Wind רֹעֶה רוּחַ", aber nur im B. Koheleth findet sich die Umsetzung dieser RA in einen abstracten *terminus technicus* (s. das Glossar). Begründung des in הבל ורעות רוח enthaltenen Urtheils v. 15: *Krummes kann nicht gerade werden und ein Deficit kann nicht zählbar werden* d. h. nicht in Rechnung kommen (so Theod. nach Syrohex.: למחמניו בחושבנא), als ob so viel vorhan-

1) s. die Besprechung dieser Wurzelsippe תור (assyr. *utir* er brachte zurück), טור, דור bei Ethé, Schlafgemach der Phantasie S. 86 – 89.

den wäre als in Wirklichkeit fehlt, denn wie das Sprichwort sagt: „Wo nichts ist, da gibts nichts zu zählen.“ Hitz. denkt bei dem Krummen und Mangelhaften nach 7, 13 an die göttliche Weltordnung: der Mensch kann das Ungerechte in dieser nicht ändern, ihre Mängel nicht zum vollkommenen Zustande machen. Aber was vorausgegangen spricht nur von dem Treiben unter der Sonne und dem darauf gerichteten philosophischen Forschen und Beobachten. Dieses stellt dem Beobachtenden Verkehrtheiten und Mängel vor Augen, bringt ihm solche zum Bewußtsein, Verkehrtheiten und Mängel, welche allerdings theilweise von Gott gewirkt und verhängt, großentheils aber von den Menschen selbst verschuldet sind, und was hilft dem Beobachter die Entdeckung und der Einblick — er hat nur Leidwesen davon, denn er kann ihnen bei aller Weisheit nicht abhelfen. Statt לְתַקֵּן (s. das Glossar unter תקן) ließe sich לְתָקֵן erwarten; jedoch bildet auch schon die alte Sprache intransitive Infinitive mit transitivem Ablaut z. B. יְבֹשׁ, יְקֹד, נְפֹל (vgl. יְשׁוֹן 5, 11). Indem er nun mittelst der Weisheit forschend und spähend zu solchem Ergebnis gelangte, ergab sich ihm als Endergebnis, daß es mit der Weisheit selbst nichts sei v. 16—18: *Gesprochen hab' ich mit meinem Herzen indem ich sagte: Siehe ich habe große und immer größere Weisheit erworben über alle welche vor mir über Jerusalem gewesen, und mein Herz hat in Fülle Weisheit und Erkenntnis gesehen, und ich begab mein Herz zu erkennen was es um Weisheit und Erkenntnis, Tollheit und Thorheit sei — ich hab' erkannt daß auch das ein Haschen nach Wind ist.* Das Selbstzeugnis, in dem er sich vor sich selbst bezeugt daß auch das Streben nach Weisheit und Wissen keine wahre Befriedigung mit sich bringt, reicht bis zum Schlusse von v. 17; יָדַעְתִּי ist die Schlußfolgerung, welche bezielt ist. Die Ausdrucksweise ist freilich insofern verwickelt, als er zu seinem Herzen redend von seinem Herzen erzählt, was dieses zu erfahren bekommen und worauf er dieses geflissentlich gerichtet habe. Bei אֲנִי läßt sich daran denken, daß ein König redet, dem es ansteht, sein Ich mit großen Buchstaben zu schreiben oder in Wir zu multipliciren, s. aber über dieses seinem Verbum nachgeordnete mehr pleonastische als emphatische אני oben S. 207. Fraglich ist ob עִם־לִבִּי nach der RA (אֵת) דִּבֶּר עִם mit jem. reden *colloqui* oder von dem Orte des Sprechens gemeint ist wie in וידעת עִם־לבבך Dt. 8, 5 von dem Orte des Bewußtseins, vgl. (עִמָּדִי) חרה צִמִּי z. B. Iob 15, 9 = *σύνοιδα ἐμαυτῷ* und was in Psychol. S. 134 über *συνείδησις* Gewissen und *συμμαρτυρεῖν* von innerlich ergehender beiwohnender Bezeugung gesagt ist. Das mit עִם־לִבִּי wechselnde בְּלִבִּי 2, 1. 15 vgl. Ps. 15, 1 empfiehlt das Letztere: *ἐν καρδίᾳ μου* (LXX Trg. Hier. Lth.), aber die verwandten Ausdrücke: מדברת עַל־לבה 1 S. 1, 13 und לדבר אל־לבי Gen. 24, 45 legen die dialogische Fassung näher, welche deutlicher noch als A. S. Syr. von Gr. Venetus ausgedrückt wird: *διείλεγμαι ἐγὼ ἐν τῇ καρδίᾳ μου*; auch das nur hier im B. Koheleth vorkommende לֵאמֹר legt es nahe, daß die folg. *oratio directa* sich an das Herz richtet, wie sie auch 2, 1 nach בלבי geradezu die Form der Anrede annimmt. Der Ausdruck חִנְהַיל חכמה

‚die eigne Weisheit groß machen d. i. große Weisheit erwerben' ist ohne gleichartigen Beleg; denn das von Hitz. angeführte הגדיל תושיה Jes. 28, 29 bed. wahrhaft förderndes (frommendes) Wissen in großartiger Weise zeigen und gewähren. Das beigefügte וְחוֹסַפְתִּי geht auf die fortgesetzte Bereicherung des schon vornherein großen Fonds (vgl. 2, 9 und sachlich 1 K. 10, 7). Das damit verbundene עַל bed. hinaus über (Gen. 49, 26) alle die vor mir über Jerusalem gewesen. Das lautet wie das häufig in assyr. Königsmunde vorkommende *sarrâni âlik maḥrija* „die Könige, die meine Vorgänger waren." Der Targumist sucht die Worte dem wirklichen Salomo anzupassen, indem er sie verdreht: „über alle Weisen welche vor mir gewesen sind in Jerusalem", als ob der Text בירושלם lautete, wie sich wirklich hie und da in HSS findet und wonach auch LXX Syr. Hier. Venet. übersetzen (s. aber hinten die textkritischen Bemerkungen). Eher als an die Weisen (חַכִימַיָּא) ließe sich an alle diejenigen denken, welche von jeher an der Spitze des israelitischen Gemeinwesens standen. Aber es müssen doch bekannte Größen sein, an denen sich Salomo mißt, und es können nicht so ungleichartige Größen sein, wie bis auf Melchisedek zurück die cananäischen Könige, und da die Jebusiter noch unter Saul im Besitze des Zion waren und erst David Jerusalem vollständig eroberte (2 S. 5, 7 vgl. Jos. 15, 63), so leuchtet ein, daß in Wirklichkeit nur von Einem Vorgänger Salomo's in der Oberhoheit über Jerusalem die Rede sein kann und daß hier ein Anachronismus vorliegt, dadurch veranlaßt, daß der wiedererstandene Salomo redet, welcher die lange Königsreihe hinter sich hat, die der wirkliche vor sich hatte. Ueber אשר חיה *qu'il y eut* für אשר היו *qui furent* s. zu 1, 10b. Das dem Herzen (hier s. v. a. *νοῦς* Psychol. S. 249) zugeschriebene Sehen ist von der intellektuellen Warnehmung und Aneignung (Apperception) gemeint; denn „alles Warnehmen, sei es durch die Sinnesorgane vermittelt oder nicht (wie das prophetische Vernehmen und Schauen), von dem geistigsten Erkennen an bis zu dem in Bewußtlosigkeit sich verlierenden Erleiden herunter faßt und benennt die Schrift als ein Sehen" (Psychol. S. 234); auch das B. Koheleth sagt ראה von jederlei Erleben des geistleiblichen Menschen 2, 24. 5, 17. 6, 6. 9, 9. Man übers. gemeinhin: „Mein Herz sah viel Weisheit und Wissen" (so z. B. auch Ew.), aber das ist gegen die Grammatik (Ew. § 287c): das adjektivische חַרְבָּה[1] wird überall und auch von unsrem Verf. 2, 7. 5, 6. 16. 6, 11. 9, 18. 11, 8. 12, 9. 12 seinem Substantiv nachgesetzt, also ist חרבה hier das adverbielle wie 5, 19. 7, 16 f. Richtig Gr. Venet.: *ἡ καρδία μου τεθέαται κατὰ πολὺ σοφίαν καὶ γνῶσιν.* חָכְמָה bed. eig. Dichtigkeit und dann wie *πυκνότης* geistige Tüchtigkeit, die Lebensweisheit und überhaupt solides Wissen um das Wahre und Rechte. Mit der חכמה ist hier und Jes. 33, 6 דַּעַת gepaart wie Röm. 11, 33 mit der *σοφία* die *γνῶσις*. Baumgarten-Crusius bem. dort, *σοφία* beziehe sich auf die allgemeine Anordnung der Dinge, *γνῶσις* auf die Bestimmung über das Einzelne, und Harleß:

1) Ueber die einmal (Jer. 42, 2) vorkommende Schreibung חרבָּה s. Ew. § 240e.

σοφία sei die Erkenntnis, welche den rechten Zweck setzt, γνῶσις die welche die rechten Mittel dazu auffindet. Im Allgem. läßt sich wol sagen: חכמה ist der Thatbestand eines des Wahren und Rechten mächtigen Wissens und die in diesem geistigen Eigentum begründete Eigenschaft; דעת aber ist das in die Tiefe des Wesens der Dinge eindringende Erkennen, durch welches Weisheit zuwegegebracht wird und worin sich Weisheit bethätigt. Mit dem consecutiven Modus וָאֵחְנָה (Aor. mit *ah* wie Gen. 32,6. 41,11 und bes. in jüngeren Schriftstücken, s. über die im B. Koheleth nur spärlich vorkommende Aoristform S. 207) bezeugt er vor sich selbst, welches Ziel zu erreichen er, so mit Weisheit und Erkenntnis ausgerüstet, sein Herz hingab (vgl. 13[a]) d. h. worauf er die Concentration seiner geistigen Kräfte richtete. Er wollte sich über den reellen Werth der Weisheit und Erkenntnis an ihren Gegensätzen klar werden, wollte sich dessen bewußt und dessen froh werden was er an der Weisheit und Erkenntnis im Unterschiede von der Tollheit und Thorheit habe. Hinter der Zweckangabe לָדַעַת steht וְדַעַת kurz für ולדעת. Ginsburg will הוֹלֵלוֹת וְשִׂכְלוּת ausmerzen oder wenigstens תְּבוּנוֹת וְשִׂכְלוּת lesen; Grätz schreibt sogar nach LXX παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην מְשָׁלוֹת ושכלות. Aber der Text kann unbehelligt bleiben: die Absicht Koheleths ging dahin, einerseits Weisheit und Erkenntnis, andererseits ihre Gegensätze kennen zu lernen und diese und ihre Wirkungen und Folgen gegen einander zu halten. LXX Trg. Syr. Venet. Lth. irren wenn sie שכלות hier mit ἐπιστήμη u. dgl. wiedergeben. Wie שִׂכְלוּת Einsicht, Intelligenz im Aramäischen mit ס geschrieben wird, so ist hier laut Masora סכלות Thorheit, welches sonst überall im Buche ס hat, einmal mit שׂ geschrieben; das Wort ist ein ἐναντιόφωνον[1] und hat, so oder so geschrieben, ein V. *sakal* (שכל סכל شكل) zum Stammwort, welches ‚zusammenflechten' bed. und theils auf Complication theils auf Confusion der Vorstellungen übertragen wird. הוֹלֵלוֹת von הָלַל סלל in der Bed. ‚schreien, tollen' endet durchweg im Buche auf *ôth* und nur 10, 13 auf *ûth* (s. das Glossar); die Endung *ûth* ist die des abstraktiven Singulars, *ôth* aber ist, wie wir zu Spr. 1, 20 dargethan zu haben meinen, die eines intensiv gemeinten Femininplurals wie בְּגָדוֹת Zef. 3, 4., בִּינוֹת, חָכְמוֹת, vgl. בּוֹגְדִים Spr. 23, 28., חֹבְלִים Sach. 11, 7. 14., חֹקְעִים Spr. 11, 15 (Böttch. § 700 g. E.). Bis ושכלות reicht was er, mit seinem Herzen redend, sich vor sich selbst bezeugt. Mit יָדַעְתִּי, welches dem דברתי auf gleicher Linie sich anschließt, zieht er das Facit. זֶה geht auf das Streben, den Vorzug weltlicher Weisheit und Wissenschaft vor Vergnügungssucht und Unwissenheit inne zu werden. Er erkannte, daß auch dieses Streben רַעְיוֹן רוּחַ ein Tichten und Trachten nach Wind sei; mit רעות 14[b] wechselt hier רַעְיוֹן (s. das Glossar), es wies sich aus, daß sich dabei nichts Reelles d. i. Festes und Bleibendes, Unantastbares und Unvergängliches herausstelle. Und

1) s. Th. M. Redslob, Die arabischen Wörter mit entgegengesetzten Bedeutungen (*el-aḍḍâd*) 1873.

warum nicht? v. 18: *Denn bei vieler Weisheit ist viel Aerger und häuft einer Erkenntnis, häuft er Herzeleid.* Das Sprichwort „Viel Wissen macht Kopfweh" vergleicht sich 12, 12b, nicht aber hier, wo כַּעַס und מַכְאוֹב nicht blos leibliche Beschwernis, sondern gemütliche Bekümmernis ausdrücken. Eine Seite der Sache trifft Spinoza in seiner Ethik IV, 17, wenn er da bemerkt, *veram boni et mali cognitionem saepe non satis valere ad cupiditates coercendas, quo facto homo imbecillitatem suam animadvertens cogitur exclamare: Video meliora proboque, deteriora sequor.* In jeder Beziehung, nicht der sittlichen blos, heftet sich an das Wissen um das Ideal der Schatte des schmerzlichen Bewußtseins, trotz alles Emporringens weit dahinter zurückbleiben zu müssen. Dazu kommt, daß der Weise einen Einblick gewinnt in das tausendfache Weh der Natur- und Menschenwelt und daß dieses sich in ihm reflectirt, ohne daß er es zu ändern vermag; je zahlreicher die beobachteten Uebel, Leiden und Misklänge, desto größer der Unmut (כַּעַס √כס verw. חס *perstringere,* heftig afficiren) und das Herzleid (מַכְאוֹב *crève-coeur*), welches die Nutzlosigkeit des Wissens darum verursacht. Die Formung von 18a ist wie 5, 6 und die von 18b wie z. B. Spr. 18, 22a. Wir setzen וְיוֹסִיף דַּעַת in einen Vordersatz um, aber im Grund stehen die zwei Sätze wie die beiden Glieder einer Gleichung neben einander: es häuft einer Erkenntnis, er häuft (ebendamit) Herzleid. „Einzig — sagt Ew. § 169a — ist יוֹסִיף Jes. 29, 14. 38, 5. Koh. 2, 18 ein *part. act.* von dem aus *Hi.* in *Kal* tretenden Stamme noch mit *i* für יוֹסֵף." Aber dieses in seiner Art Einzige existirt nicht; in חנני יוֹסֵף ist יוֹסֵף ebenso Finitum wie יָסַד Jes. 28, 16., תּוֹמִיךְ Ps. 16, 5 (s. dort) ist *Hi.* in der Bed. *amplificas* v. רָמַשׁ, יָפִיחַ Spr. 6, 19 (s. dort) ist ein zum Eigenschaftswort gewordenes attributivsätzliches *qui efflat,* und am wenigsten brauchen wir an u. St. die Confusion anzunehmen, daß das lediglich tonlange *ē* von *kātēl* (aus *kātil,* urspr. *kātal*) irgendwo in *î* übergegangen sei. Böttchers Gegenbemerkung: „Ein so wiederholtes impersonelles Fiens ist sonst ganz beispiellos" erledigt sich durch den genau ebenso geformten Spruch Spr. 12, 17: „Wer Wahrheitsliebe athmet, sagt Richtiges aus."

Das Unbefriedigende der weltlichen Freude II, 1—11.

Nachdem sich herausgestellt, daß die weltliche Weisheit nicht vor der Thorheit dies voraus habe, den Menschen wahrhaft glücklich machen zu können, versucht er sein Glück in anderer Weise und verlegt sich auf heiteres Genießen II, 1: *Gesagt hab' ich in meinem Herzen: Auf denn, ich will dich erproben mit Freude und genieße des Guten! Und siehe auch das ist eitel.* Die Rede im Herzen ist hier nicht blos wie 1, 16. 17a Rede an das Herz, sondern gestaltet sich zu direkter Anrede des Herzens. Targum und Midrasch verwischen das, indem sie so auslegen, als ob אֲנַסֶּנְּךָ ‚ich will es versuchen' (7, 23) geschrieben wäre. Auch Hier., indem er *vadam et affluam deliciis et*

fruar bonis übers., wobei אנסכה gegen den Sprachgebrauch אֶנָּסְכָה (*Ni.* von נסך, s. über dieses zu Ps. 2, 6) gelesen ist, als ob dieses ‚ich will mich übergießen' bedeuten könnte. Es ist Anrede des Herzens und ב wie 1 K. 10, 1 das des Mittels: ich will dich mit Freude versuchen, um zu sehen, ob dein Hunger nach Befriedigung durch Freude gestillt werden könne. Auch וּרְאֵה ist Anrede; Grätz sieht darin gegen die Grammatik einen das בְּשִׂמְחָה fortsetzenden Infin.[1]: וּרְאֵה Iob 10, 15 ist Verbindungsform des Participialadj. רָאֶה und wenn רְאֵה Inf. nach der Form נַקֵּה, הִנָּקֵה sein könnte, so wäre es *inf. abs.*, statt dessen וּרְאוֹת zu erwarten wäre. Es ist Imper.: siehe, dich drein versenkend, Gutes d. i. genieße des Wollebens. Anderwärts verbindet der Verf. ראה weniger bedeutsam mit Accusativ-Obj. 5, 17. 6, 6. 2, 24. So war sein Vorhaben, aber auch dieser Versuch, das *summum bonum* zu finden, wies sich als verfehlt aus: er bekam das Wolleben als Hohlleben zu empfinden, auch jenes, näml. die Hingabe an die Freude, ward ihm als Eitelkeit offenbar. v. 2: *Zum Lachen sprach ich: es ist toll, und zur Freude: was da erzielt sie?* Lachen und Freude sind personificirt; מְהוֹלָל ist also nicht Neutr. (Hitz.: dummes Zeug), sondern Masc. Das Urtheil, das beiden gesprochen wird, hat nicht die Form der Anrede; man braucht nicht אַתָּה und אַתְּ zu ergänzen, es lautet gegenständlich wie *oratio obliqua:* daß es toll, vgl. Ps. 49, 12. Inmitten des in Sinnenkitzel schwelgenden Lachens überkam ihn das Gefühl, daß das nicht der Weg zum wahren Glücke sei, und er mußte dem Lachen sagen, es sei toll geworden (*prt. Poal* wie Ps. 102, 9), es gleiche einem Rasenden, der seine Wollust im Selbstverderben findet, und der sich über den Ernst des Lebens und alle Schranken hinwegsetzenden Freude mußte er sagen: Was da erzielt sie? = daß sie nichts erziele d. h. daß sie keine reelle Frucht schaffe, daß sie nur das Gegentheil wahrer Befriedigung wirke, daß sie die innere Leere statt zu heben nur steigere. Anders z. B. Luth.: *was machstu?* d. h. wie unsinnig ist dein Beginnen! Auch wenn man so erklärt, liegt die Pointe jedenfalls in dem Unvermögen der Freude, den Menschen wahrhaft und dauernd zu beglücken, in der Unangemessenheit des Mittels zu dem verfolgten Zwecke. Deshalb wird עֹשֶׂה geradezu so wie in עָשָׂה פְּרִי (Hitz.) und מעשה Wirkung Jes. 32, 17 gemeint sein. So Mendelssohn: was nützest du mir? Ueber זֹה s. oben S. 208; מַה־זֹּה ist s. v. a. מַה־זֹּאת Gen. 3, 13., zu welcher Stelle gezeigt ist, daß das hinzeigende Fürwort hier der Schärfung des Fragworts dient: was denn, was in aller Welt. Nachdem auch das Schwelgen in Sinnengenuß sich als ein verfehltes Experiment erwiesen, versucht er, ob sich nicht Weisheit und Thorheit in einer zum Ziele führenden Weise verbinden lassen v. 3: *Ich spähete in meinem Herzen aus, (hinfort) mit Wein meinen Leib zu pflegen, während mein Herz mittelst Weisheit die Leitung hätte, und es mit der Thorheit zu halten, bis daß ich sähe was gut für die Menschenkinder sei daß sie es thuen die Zahl der Tage ihres Lebens hindurch.* Nachdem

1) Vgl. Reichersohns חלקת הפעלים והמלות (Wilna 1873) § 155.

er inne geworden, daß zügelloser Sinnenrausch nicht zu dem erwünschten Ziele führe, sah er sich weiter um und erspähte das folgende Glückseligkeitsrecept. Unzutreffend Zöckl. mit Hgst.: „Ich probirte in meinem Herzen zu pflegen . .“; תּוּר bed. nicht *probare,* sondern *explorare* auskundschaften, erspähen Num. 10,33 und häufig, im B. Koheleth (hier und 1,13. 7,25) von innerlich sinnendem Suchengehen und Ausfindigmachen (Trg. אַבַּל). Mit לְמָשׁוֹךְ folgt also das ausspintisirte Neue. Wenn man מָשַׁךְ und נָהַג nebeneinander liest, so legt sich die Vorstellung des Wagenziehens Jes. 5, 18 vgl. Dt. 21, 3 und Wagenlenkens 2 S. 6, 3 nahe, wonach Hitz. auslegt: „Der Wein wird mit dem Zugthiere, etwa dem Pferde, verglichen, und die Weisheit setzt er als Kutscher auf den Bock, damit sein Pferd ihn nicht in einen Graben oder Morast werfe.“ Aber der מֹשֵׁךְ ist ja nicht der Wein, sondern der Experimentirende selber und der נֹהֵג nicht die Weisheit, sondern das Herz, jene also nur Mittel der Lenkung; kein Mensch drückt sich so aus: Ich ziehe den Wagen mittelst eines Pferdes und lenke ihn mittelst eines Kutschers. Richtig Syr.: ܠܡܫܟ ܒܚܡܪܐ ܠܒܝ ܘܠܡܢܗܓ ܒܚܟܡܬܐ ܠܒܝ meinem Fleische mit Wein gütlich zu thun (v. בָּסַם *oblectare*). So meinen auch Trg. und Venet. ihr ‚Ziehen des Fleisches‘. Die Metapher trifft nicht mit dem deutschen ‚ziehen‘ = pflegend aufnähren zusammen (was רָבָה heißt); näher liegt es, mit Ges. den Uebergang von *trahere* in *tractare* z. B. in *se benignius tractare* bei Horaz *ep.* I, 17, 12 zu vergleichen, aber abgesehen davon daß *trahere* ein etymologisch streitiges Wort ist[1], kommt *tractare* zur Bed. des Bearbeitens, Behandelns, Betreibens doch wol durch den Mittelbegriff des Hin- und wiederziehens[2], welcher dem hebr. מָשַׁךְ fremd ist: dieses bed. nur ziehen, an sich ziehen und wie ܡܫܟ festhalten *(attractum s. prehensum tenere).* Wie talmudisch מָשַׁךְ im Sinne von ‚laben‘ vorkommt z. B. *Chagiga* 14[a] בעלי אגדה מושכין לבו של אדם כמים die Haggadisten (im Untersch. von den Halachisten) laben des Menschen Herz wie mit Wasser (s. das Glossar S. 202): so ist hier ‚das Fleisch ziehen‘ s. v. a. mittelst angenehmen Reizes in willige Folgeleistung versetzen.[3] Was folgt וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה kennzeichnet sich als Umstandssatz: während mein Herz mittelst Weisheit die Führung hätte oder viell. nach jüngerem Sprachgebrauch (s. das Glossar unter נהג): während mein Herz sich mit Weisheit führte, benähme, verhielte. Alsdann wird mit וְלַאֲחֹז בְּסִכְלוּת der von תּוּר als dessen Obj. abhängige Infinitiv למשוך fortgesetzt. Offenbar handelt es sich um ein Mittelding (Bardach: מְמֻצַּע). Er wollte ge-

1) s. Corssen, Nachträge zur latein. Formenlehre S. 107—109. Pott, Etymologische Forschungen Bd. 3 Nr. 1193.

2) Vgl. Pott a. a. O. S. 817.

3) Grätz übers.: meinen Leib mit Wein einzureiben (למשוח) und bemerkt, daß darin ein Raffinement liege. Aber warum läßt er ihn nicht lieber in Wein baden? Wenn משח ‚einreiben‘ bedeuten kann, so kann es auch ‚baden‘ bedeuten und für ביין ließe sich ביוני lesen: im Griechischen d. i. Chier, Falerner, Champagner.

nießen, aber mit Maßen, ohne sich an den Genuß zu verlieren und sich selbst dadurch zu verderben. Er wollte sich süßem *desipere* überlassen, aber doch mit weiser Selbstbehauptung, um weil leider *ubi mel ibi fel* den Honig zu schlecken und um die Galle herumzukommen. Es gibt Säufer, die es so einzurichten wissen, daß sie doch nicht in Säuferwahnsinn enden, und es gibt routinirte Wollüstlinge, die sich doch insoweit zu beherrschen wissen, daß sie darüber nicht zu leiblich verkommenen Roué's werden. So gab sich Koheleth einem durch Weisheit temperirten Thorenleben hin, bis daß ihm etwa ein besseres Licht über den Weg zur wahren Glückseligkeit aufginge. Der Ausdruck des *donec viderem* ist althebräisch. Statt אֵי־זֶה טוֹב *quidnam sit bonum* in indirekter Frage (wie 11, 6 vgl. Jer. 6, 16) läge der älteren Sprache מַה־טּוֹב (6, 12) wenigstens näher. אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ kann *quod faciant* oder *ut faciant* gedacht sein; nach 2, 24. 3, 22. 5, 4. 7, 18 ist Letzteres anzunehmen. Die accus. Zeitbestimmung „die Zahl ihrer Lebenstage hindurch" ist wie 5, 17. 6, 12. Man hat zwar nicht geradezu mit Kn. zu übers.: „die wenigen Tage ihres Lebens", aber allerdings liegt in מִסְפַּר, daß die Lebenstage des Menschen gezählt sind und daß sie also, wenn ihrer auch nicht wenige, sondern viele sind (6, 3), doch nicht ewig währen. Der König erzählt nun seine Unternehmungen zu dem Zwecke des mit Weisheit gepaarten Lebensgenusses, und zunächst wie er die Bau- und Gartenkunst der neuen Lebenskunst dienstbar machte v. 4—6: *Ich unternahm große Werke, baute mir Häuser, pflanzte mir Weingärten. Ich machte mir Gärten und Parke, und pflanzte darin allerlei Fruchtbäume. Ich machte mir Wasserteiche um daraus einen Wald, sprossend von Bäumen, zu bewässern.* Der Ausdruck „ich machte groß meine Werke" ist wie 1, 16.; das Verbum enthält das Eigenschaftswort zu seinem Objekte. Die Liebe zur Weisheit, der Sinn für das Natur- und Kunstschöne, das Streben nach Pracht und Hoheit sind Grundzüge in Salomo's Charakter. Seine Zeit war eine Zeit ungestörten und gesicherten Friedens. Die Völker nah und fern standen in mannigfaltigem friedlichem Austausch. Salomo war „der Mann der Ruhe" 1 Chr. 22, 9.; seine ganze Erscheinung war wie die aus den Leiden und Kämpfen der davidischen Zeit erblühte leibhaftige Herrlichkeit selber. Das Volkstum Israels schwebte damals auf einem bis dahin unerreichten Gipfel weltlicher Hoheit, aber mit der Gefahr, sich zu überstürzen und an die Welt zu verlieren. Die ganze Zeitrichtung folgte einem, so zu sagen, welttümlichen Zuge, und Salomo obenan war es der den besonders ihm nahe liegenden Gefahren der Weltliebe und Weltförmigkeit verfiel und, wie so manche der alttestamentlichen Größen, im Geiste anfing, um im Fleisch zu vollenden. Ueber seine Bauten: das Libanonwaldhaus, die Säulenhalle, die Gerichtshalle, seinen und der Pharao-Tochter Palast berichtet das Königsbuch 7, 1—12 aus annalistischer Quelle; eine Uebersicht über Einzelbaue (wozu auch die Millo-Burg gehört) und Städtebaue Salomo's gibt 1 K. 9, 15—22 = 2 Chr. 8, 3—6; Tempel, Magazinstädte, Kasernenstädte u. dgl. bleiben natürlich an u. St. außer Betracht, wo es sich weniger um Nutz-

bauten als Lustbauten (חֶשֶׁק שלמה 1 K. 9, 19) handelt. Weinberge gehörten nach 1 Chr. 27, 27 zum königlichen Domanium von David her; ein Weinberg in Baalhamon, den Salomo besaß, später aber aufgegeben zu haben scheint, wird am Schlusse des Hohenliedes (s. S. 137) erwähnt. Daß er ein Gartenliebhaber war, kommt im Hohenliede zu mannigfachem Ausdruck; die Freude an dem Leben und Weben der Naturwelt und bes. der Pflanzenwelt ist ein Charakterzug Salomo's, worin er mit Sulamith zusammentrifft. In den Garten am Palaste versetzt ihn Hohesl. 6, 2. Ueber die Garten- und Parkanlagen in Etam südwestlich von Bethlehem haben wir zu Hohesl. 6, 11 f. (S. 103) gesprochen. Ueber das ursprünglich persische פַּרְדֵּס (Plur. פַּרְדֵּסִים, mischnisch פַּרְדֵּסוֹת) s. zu Hohesl. 4, 13; über die Grundbed. von בְּרֵכָה (Plur. constr. בְּרֵכוֹת im Unterschiede von בְּרָכוֹת Segnungen) finden sich ebend. zu 7, 5 die nöthigen Nachweise: drei salomonische Teiche sind noch jetzt bei dem alten Etam zu sehen und auf sie paßt der Zwecksatz: um zu tränken aus ihnen (מֵהֶם statt מֵהֵן, welches seinerseits in der Mischnasprache für מֵהֶם gebraucht wird) einen Wald der Bäume sproßte d. i. sprossend hervorbrachte, denn wie die Vv. des Fließens und Wimmelns können auch die Vv. des Wachsens, transitiv gedacht, mit Objektsacc. verbunden werden Ew. § 281^{b} vgl. zu Jes. 5, 6. Also wie auf Häuser- und Garten- und Wasserbau verlegte er sich auch auf Waldbau mit Anzucht neuer Holzungen. Ein anderes Mittel weise berechneten Wollebens war der große Hausstand und Viehstand, die er sich anschaffte v. 7: *Ich schaffte Knechte und Mägde an, und auch im Hause geborene gewann ich, auch Herdenbesitz: viel Horn- und Kleinvieh gewann ich vor allen die vor mir in Jerusalem gewesen.* Das Anschaffen ist nach Gen. 17, 12 ff. von Ankauf gemeint; von den gekauften Sklaven und Sklavinnen *(mancipia)* werden die heimbürtigen *(vernae)* unterschieden, die בַּיִת (יְלִידֵי) בְּנֵי, welche ihrer Anhänglichkeit halber als eine Hauptstütze des Hauses galten (Gen. 14, 14) und noch jetzt ولّادة heißen als die nöthigenfalls sich für dasselbe opfernden. Ueber חיה לי im Sinne werdenden Besitzes s. Hohesl. S. 137 und über חָיָה für חָיוּ s. zu 1, 10. 16.; allenfalls ließe sich der Sing. des Präd. daraus erklären, daß die genannten Personen und Dinge massenhaft zusammengedacht werden wie etwa Sach. 11, 5. Jo. 1, 20 (obgleich die Vorstellung da auch individualisirend sein kann), aber schon beim Passivum wie Gen. 35, 26. Dan. 9, 24 ist das semitische Sprachbewußtsein ein anderes, indem für dieses das Passiv den Werth eines Aktivs ohne bestimmtes Subj. und also mit allgemeinstem Subj. hat (יֻלַּד man hat geboren, נֶחְתַּךְ man hat zugeschnitten) und was den in v. 7 vorliegenden Fall betrifft, so sieht man aus Ex. 12, 49 vgl. Gen. 15, 17, daß חיה (יהיה) in solchen Fällen neutrisch gedacht ist. Nach Gen. 26, 14 u. a. St. lag מִקְנֶה näher als מִקְנֶה, aber die Hauptform statt der Verbindungsform ist hier überlieferte LA; wir haben hier also Nebenordnung (Apposition) statt Unterordnung (Annexion) wie in זבחים שלמים Ex. 24, 5 und in חבקר חמשׁת 2 K. 16, 17., obwol sich בָּקָר וָצֹאן auch als Acc. der

näheren Bestimmung fassen ließe: Herdenbesitz sich darstellend oder bestehend in Rind- und Schafvieh. Aber diese Constructionsweise ist für ein Buch so später Abkunft zu künstlich. Was es Salomo sagen läßt, ist geschichtsgemäß; bei der Tempelweihe opferte er Hekatomben 1 K. 8, 63 und der tägliche Bedarf der königlichen Küche, welcher zugleich auf den Umfang des Hofhalts schließen läßt, war nach 1 K. 5, 2 f. ungeheuer. Nun kommt die Aufzählung zu der Augenweide des Reichtums und der Kleinodien, schließlich aber auf die in großem Umfang beschaffte Möglichkeit, im Genusse der Musik und sinnlichen Liebe zu schwelgen v. 8: *Ich sammelte mir auch Silber und Gold und Einzigartiges von Königen und der Länder; ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen und die Wollüste der Menschenkinder: Herrin und Herrinnen.* Das V. שִׁדָּה שַׁדָּה *συνάγειν* ist allen semitischen Dialekten (auch dem Assyr.) gemeinsam und bes. dem jüngeren Hebraismus eigen, welcher davon den Namen der religiösen Gemeinde *συναγωγή* כְּנֶסֶת bildet; es steht hier absichtlich bei dem was lediglich für den Zweck des Besitzes, nicht anderweiter Verwendung zusammengebracht wird. סְגֻלָּה (v. סגל targ. sich zu eigen machen) bed. Eigentum und zwar was einem besonders und vor anderen eigen und eigentümlich ist; das Wort ist hier sammelbegrifflich wie 1 Chr. 29, 3 gemeint: was nur immer Könige und die Länder Singuläres besitzen. Freisinnig ist der Wechsel des artikellosen מְלָכִים mit dem determinirten הַמְּדִינוֹת: Sonderliches wie es Könige besitzen, das Sonderliche was die Länder besitzen, ein Land dies, ein anderes jenes. Sicherlich sind המדינות nicht ausschließlich die Regierungsbezirke des salomonischen Reiches (Zöckl.), wie nach Est. 1, 1 das persische Reich in 127 מדינות zerfiel. Salomo besaß ja eine nach Ophir gehende Flotte, stand mit dem Königshause von Tyrus, der Metropole vieler Colonialländer, auf freundschaftlichem Fuße und herrschte über ein durch Continentalstraßen mit Innerasien und Afrika verbundenes weithinreichendes Reich — sein Begehren hatte also Anlässe genug, sich über die Grenzen seines eignen Reichs hinauszuerstrecken, und Mittel und Wege genug, sich die eigentümlichen Natur- und Kunsterzeugnisse, deren andere Länder sich rühmen konnten, zu verschaffen. מדינה ist zunächst das Land nicht als Territorium, sondern als ein unter einheitlichem Regiment stehendes (vgl. 5, 7) — in der späteren philosophischen Sprache ist es das hebr. Wort für das griech. *πολιτεία* — an u. St. aber ist מדינות nicht verschieden von אֲרָצוֹת. Von den Sängern und Sängerinnen, welche hier nicht als Ausstattung des Tempelgottesdienstes (s. das Trg.), bei welchem keine Sängerinnen witwirkten, sondern als Ausstattung der Gastereien und Festlichkeiten des Hofes (2 S. 19, 36 vgl. Jes. 5, 12) in Betracht kommen, wird zu שִׁדָּה וְשִׁדּוֹת fortgegangen, und da diese durch das vorausgeschickte וְתַעֲנוּגוֹת בְּנֵי הָאָדָם (nicht ותענוגות) vorzugsweise als Gegenstände und Mittel irdischen Wonnegenusses bezeichnet werden und laut Hohesl. 7, 7 die geschlechtliche Liebe die schönste und annehmlichste, mit Einem Worte entzückendste aller irdischen Lustempfindungen ist, Salomo's Luxus aber, auch hier dem Königsgesetz Dt. 17, 17

widersprechend, laut 1 K. 11, 3 nach Art orientalischer Herrscher in einem Harem von nicht weniger als 1000 Frauen, Fürstinnen und Kebsen gipfelte: so ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß שדה ושדות eine Menge von Frauen bezeichnet, zu denen der König in Geschlechtsgemeinschaft trat. Nicht einmal Mnndschenken und Mundschenkinnen (LXX Syr.) lassen sich verstehen, denn obschon sich sagen läßt, die Aufzählung schließe sich so mit dem vornan genannten בַּיִן zusammen, so zählt diese Klasse von Dienerinnen doch nicht zu den höchsten menschlichen Vergnügungen; übrigens muß man, so erklärend, שָׂדָה וְשַׁדּוֹת lesen und obendrein wird שְׁדָא (hinwerfen, hin- oder ausschütten), welchem dieses hebr. שדה entspräche, nirgends vom Eingießen des Weins gesagt. Eher könnte שדה wie mandäisch שדא *hydria* Name eines Gefäßes sein woraus man ausgießt, wonach Aq. *κυλίκιον καὶ κυλίκια*, Symm. nach Hier. *mensurarum* (lies *mensarum*[1]) *species et appositiones* und Hier. selbst *scyphos et urceos in ministerio ad vina fundenda* übers.; aber dieses Wort für כלי משקה 1K. 10, 21 (= 2 Chr. 9, 20) ist unbelegbar. Auch das Trg., welches דִּימָסַיָּא וּבֵי בְנָאנָן öffentliche Bäder (*δημόσια*) und Badehäuser *(balneae)* übers., begründet diese Uebers. durch Zurückführung des Wortes auf das V. שְׁדָא: „mit Röhren welche ergießen (דְּשָׁדְיָן) laues Wasser und Röhren welche ergießen heißes Wasser." Aber diese Erklärung schwebt in der Luft; שִׁדָּה kommt in der Mischna *Mikwaoth* (von den Tauchbädern) VI, 5 vor, bedeutet da aber eine Kiste, welche wenn sie im Wasser schwimmt das Tauchbad untauglich macht. Ein ebenso haltloser Einfall sind die von Kimchi zur Wahl gegebenen כלי זמר, wonach Venet. *σύστημα καὶ συστήματα* (in musikalischem Sinne: *concentus*) und Lth. *allerley Seitenspiel* übers.; das Wort bed. dies nicht, Orelli *Sanchuniathon.* p. 33 combinirt damit die *Σιδών*, nach phönizischem Mythus die Erfinderin des kunstgemäßen Gesangs. Die obenanstehende Erklärung bei Kimchi ist כבודה וכבודות Herrliches aller Art; Ew. Elst. Zöckl. finden darin ein zu תענוגות hinzutretendes allgemeines: gewaltige Menge und Mengen = die Hülle und Fülle. Aber das Synon. von כבוד Herrlichkeit ist nicht שׂד, sondern עז, und dafür daß שדד شد wie עצם auf große Zahl übertragen werde fehlt jeder Beleg. So wird also שדה ושדות etwas Bestimmtes bezeichnen, die große Zahl findet ja ohnehin in der klimaktischen Wortpaarung ihren Ausdruck. Im jerus. Talmud *Taanith* IV, 5 soll der Glosse zufolge שִׁדָּה Name eines Wagens sein, obwol von Fortbewegung, von Fahren dort keine Rede ist; es wird dort berichtet, daß *Sîchîn* unweit Sepphoris, eine auch durch ihre Töpferwaaren berühmte Ortschaft, vormals solcher שדות, ganz aus Metall, achtzig besessen habe. Ebendieses Wort wird von Raschi *Baba kamma* IX, 3. *Schabbath* 120[a]. *Erubin* 30[b]. *Gittin* 8[b] 68[a]. *Chagiga* 25[a] und anderwärts von einem Wagen aus Holz und speziell einer Kutsche für Frauen und Vornehme erklärt; die Synonymenverbindung שידה ותיבה ומגדל führt an sich über eine Kiste nicht hinaus und Raschi selbst erkl.

1) So nach Vallarsi ein *Cod. Vat.* und *Cod. Palat.* von erster Hand.

Kethuboth 65a קולפי דשידא vom Schloß einer Kiste (ארגז), auch kennt der Verf. des *Aruch* keine andere Bed. als eines Behälters wie ein Kasten; aber in Stellen wie *Gittin* 8b wird die שידה als Transportmittel erwähnt, es ist allem Anschein nach ein auf Rädern gehender, mittelst Räder fortbewegter Kasten, aber deshalb doch noch keine stattliche Kutsche. Die Ueberlieferung Raschi's läßt sich nicht verificiren. Böttcher in der Neuen Aehrenlese zieht das syr. ܬܒܘܬܐ zur Vergleichung herbei, welches nach Castelli *navis magna, corbita, arca* bed., aber von Frachtschiff und Tragkasten zum Damen-Palankin ist ein weiter Weg. Er übers.: Palankin und Palankine, was so viel sein soll als: eine Harem-Sendung nach der andern. Ges. nach Rödiger *Thes.* 1365b meint geradezu Frauen verstehen zu können, indem er das arab. طَعِينَة vergleicht, welches die Frauenkutsche und dann die Frau selbst bed. (vgl. unser ‚Frauenzimmer' wie Odaliske von türk. *oda* Zimmer). Aber das alles steht und fällt mit jener Glosse Raschi's: עגלה למרכבת נשים ושרים. Indes ist von allen bis hieher aufgeführten Erklärungen diese letzte die beste, denn daß mit שדה ושדות Frauen gemeint seien, läßt sich sicher voraussetzen. Abenezra erkl. in dieser Voraussetzung שדות = שְׁבוּיוֹת im Krieg Erbeutete, schon deshalb unannehmbar weil Salomo keine Kriege geführt hat; Andere (s. Pinsker, Zur Gesch. des Karaismus p. רטז), neuerdings Bullock, bringen es im Sinne von ناهِدَة (ein Mädchen mit schwellender Brust) mit שָׁדַיִם zus.; Kn. erklärt nach שדד سدّ verrammen, verschließen *occlusa* die in Gewarsam Gehaltene (vgl. בתולה die Abgeschiedene v. בחל verw. בדל), Hitz. ‚Polster, Kissen' v. שנד سند was dann wie فِرَاش λέχος auf die *juncta toro* übertragen sei. Nichts von dem allen befriedigt. Die babylonische Gemara *Gittin* 68a glossirt תצנגות בני תאדם durch בריכות ומרחצאות (Wasserbassins und Bäder) und sagt dann weiter, im Westen (Palästina) sage man שַׁדְתָּא Kisten (nach Raschi: Wagen), hierzulande aber (חכא d. i. in Babylonien) übersetze man שדה ושדות mit שַׁדָּה וְשַׁדָּתִין, was dann ‚Dämon und Dämoninnen' erklärt wird, die Salomo sich dienstbar gemacht habe.[1] Diese haggadisch-mythologische Deutung ist sprachlich wenigstens auf richtiger Spur. Der Dämon hat nicht den Namen vom Flattern oder Schweben (Levy, Schönhak), denn ein V. שוד fliegen ist im Semitischen nicht erweislich; auch nicht von einem V. *sadad,* welches dem hebr. השתחוה in der Bed. anbeten entsprechen soll (Oppert, *Inscription du palais de Khorsabad* 1863 p. 96), denn diese Bed. ist mehr als zweifelhaft und שַׁד überdies ein aktiver, kein passiver Begriff — vielmehr bed. שַׁד, assyr. *sîd,* arab. سَيِّد den Gewaltigen, v. שדד vergewaltigen Ps. 91, 6.[2] Im Arabischen (vgl. spanisch *cid*) ist es all-

1) Der Dämon und überh. das übermenschliche Wesen heißt wie im Hebr. שֵׁד so auch im Babylonisch-Assyrischen *sîdu,* s. Norris, *Assyrian Dictionary* II p. 688 vgl. Schrader in der Jenaischen LZ 1874 S. 218 f., wonach *sîdu* neben *alap* gewöhnliche Benennung des als Stier abgebildeten Adar ist.

2) s. Friedrich Delitzsch, Assyrische Thiernamen S. 37.

gemeiner Name des Herrn als Bewältigenden, Beherrschenden, Bemeisternden (سَائِد) und das Fem. سَيِّدَة der Herrin, wov. vulgär *sitti* = *Mylady* wie *sidi* = *Mylord*. Da שָׂרַד ebendas was שׂוּד und im Hebr. noch gewöhnlicher als dieses bed., so ist auch die Femininform שָׂדָה möglich, um so mehr als sie auch durch schärfende Zusammenziehung aus שִׂירָה v. שִׂיר = שַׂד entstanden sein kann, wie סִגִּים aus סִירִים, צִצִּים aus צִיצִים u. dgl. (Olsh. § 83c), viell. absichtlich um שֵׂדָה Dämonin und den Namen der Herrin *(donna = domina)* zu dissimiliren. Demzufolge übersetzen wir mit Ges. u. Mr. in ihren Handwörterbüchern: Herrin und Herrinnen, indem wir שַׁדּוּת für einen ebensolchen Haremsfrauennamen halten wie שַׁגְלַת (assyr. *saklâti*) und לַחֲנַת im B. Daniel, wonach Ahron b. Joseph der Karäer bem.: שדה הנקראת שגל. Die eine Unzahl und zugleich die größte Mannigfaltigkeit ausdrückende Verbindung ist andersartig als die genitivische הוֹר הוֹרִים Geschlecht der Geschlechter d. i. das alle überdauernde Ps. 72, 5., als die permutativ steigernde: רַחַם רַחֲמָתַיִם eine Dirne, zwei Dirnen Richt. 5, 30 und als die durch Zusammenstellung der zwei grammatischen Geschlechter alle Species des Gattungsbegriffs zusammenfassende: מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֶנֶת Jes. 3, 1 (s. dort und Ew. § 172b). Auch das zu u. St. von Ew. citirte ,alle möglichen Vergnügungen' (bei Cureton, *Spicil.* p. 10) entspricht nicht ganz, denn es steigert wie מְאֹד מְאֹד durch Wiederholung des gleichen Ausdrucks. Aber gleichartig ist das arabische Schema مال واموال Besitztum und Besitztümer d. i. ungeheures Besitztum, wo der an sich schon durch seine Indetermination der Fantasie freien Spielraum gewährende Collectivbegriff durch den beigefügten Plur. obendrein vervielfältigt wird. Nachdem nun Koheleth aufgezählt was er alles unternommen um seiner Lust zu fröhnen, aber ohne sich daran zu verlieren, zieht er das Facit, welches auch diesmal wieder in einem empfindlichen Deficit bestand v. 9—11: *Und ich ward groß und wurde immer größer vor allen die es vor mir in Jerusalem gab, auch verblieb mir dabei meine Weisheit. Und alles was meine Augen verlangten entzog ich ihnen nicht, ich versagte meinem Herzen nicht irgendwelche Freude, denn mein Herz hatte Freude von all meinem Mühen und dies war mein Theil von all meinem Mühen. Und ich wandte mich hin auf alle meine Werke die meine Hände erwirkt hatten und auf die Mühe damit ich mich abgemüht sie zu erwirken, und siehe Alles war eitel und windiges Streben und es gibt keinen wahren Gewinn unter der Sonne.* Bei וְהוֹסַפְתִּי steht hier kein Obj. wie 1, 16.; das Obj. ist das aus וְגָדַלְתִּי zu entnehmende und hinzuzudenkende גְּדֻלָּה. Zu dem impersonellen חָיְתָה für חָיוּ 7b vgl. 7a. 1, 16. 10. Er wurde groß und immer größer, näml. im Besitz aller der Güter, die geeignet scheinen, einen Menschen auf Erden glücklich zu machen. Und was er sich vorgenommen, mitten in dieser *dulcis insania* sich als Weisen zu behaupten, das gelang ihm auch: dabei verblieb ihm seine Weisheit, näml. die dem Zwecke die Mittel anpassende und diesen kolossalen Apparat

sinnlicher Lust beherrschende; אַף gehört wie z. B. Ps. 16, 6 zum ganzen Satze und עמד mit ל bed. hier nicht beistehn (Herzf. Ew. Elst.), was es ebensowol wie עמד צל Dan. 12, 1 bedeuten könnte, sondern Stand halten (s. das Glossar), wie Hier. und nach ihm Lth. übers.: *sapientia quoque perseveravit mecum;* das Trg. verknüpft die Begriffe des Bestandes (LXX Syr. Venet.) und Beistandes, aber der beabsichtigte Begriff ist der des Bestandes, denn נחג z. B. geht nicht auf Beistand, sondern Selbstbehauptung. So groß geworden und auch weise geblieben war er nicht allein in der Lage, sich jeden Genuß verschaffen zu können, sondern er gönnte sich auch jedweden: alles was seine Augen verlangten d. h. was sie sahen und wonach sie ihn (Dt. 14, 26) lüstern machten (vgl. 1 Joh. 2, 16 ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν), das brach er ihnen nicht ab (אָצַל beiseitethun *subtrahere*) und er hielt sein Herz nicht ab von irgendwelcher Freude (מָנַע mit מִן des Versagten wie Num. 24, 11 u. ö., öfter mit מִן dessen dem versagt wird z. B. Gen. 30, 2), denn (hier nach vorausgeg. Verneinung mit *immo* zusammenfallend) sein Herz hatte Freude von aller seiner Arbeit und dies, näml. dieses Genießen in vollen Zügen, war sein Theil von aller seiner Arbeit. Die palindromische Formung ist wie 1, 6. 4, 1 vgl. Jes. S. 411. Man sagt im Hebr. wie im Deutschen: Freude an (ב) etwas, Freude über (על) etwas und Freude von (מן) etwas haben; Koheleth sagt hier absichtlich מִן, denn nicht daß die Arbeit selbst ihm Gegenstand und Grund der Freude war will er ausdrücken, sondern daß sie ihm Quell der Freude wurde (vgl. שׂמח מן Spr. 5, 18. 2 Chr. 20, 27). Falsch Hahn u. A.: nach meiner Arbeit (מן wie z. B. Ps. 73, 20), denn dadurch wird die ursächliche Verknüpfung verwischt: מן ist Ausdruck der mittelbaren Ursache, wie der Schlußsatz sagt: Freude war das was er von all seiner Arbeit hatte — diese selbst machte ihm Sorge und Beschwer, die dadurch ermöglichte Freude war der Antheil der ihm davon zugute kam. War aber dieser חֵלֶק ein יִתְרוֹן, war dieser für ihn abfallende Gewinn ein wahrer befriedigender Reinertrag? Mit וּפָנִיתִי אֲנִי (s. oben S. 207) stellt und beantwortet er sich diese Frage. Auf פָּנָה (zukehren, sich zukehren) folgen sonst Ausdrücke der Bewegung auf ein Ziel hin, hier wie Iob 6, 28 vermöge einer *constructio praegnans* בְּ: ich wandte mich, mit meiner Betrachtung haftend an allen meinen Werken, die meine Hände ausgeführt. לַעֲשׂוֹת ist wie Gen. 2, 3 (s. dort) s. v. a. *perficiendo* in Ausführung bringend, näml. solche Werke der Kunst und Sammelarbeit. Mit וְהִנֵּה folgt die *summa summarum.* Ueber יִתְרוֹן s. 1, 3. Auch dieser Weg, das was wahrhaft beglückt aufzufinden, erwies sich als Irrweg. Von all diesen Genüssen blieb ihm nichts als das Gefühl der Leere. Was er erstrebt, erschien ihm als Wind, die Befriedigung, die er mit solchem Aufwand von Mitteln sich zu schaffen gesucht, war nichts als momentane Täuschung. Und da er bei dieser versuchten Begründung wahren Lebensglücks in einer so bevorzugten Lage war wie kaum ein anderer Mensch, so mußte er den Schluß ziehen, daß es unter der Sonne überhaupt kein יתרון d. i. kein reelles, bleibendes und wahrhaft beglückendes Ergebnis des Strebens gebe.

Das gleiche Endgeschick des Weisen und des Thoren II, 12—17.

Nachdem Koheleth 1, 12 ff. gezeigt, daß das Streben nach Weisheit nicht befriedigt, weil es, weit entfernt, den Menschen glücklich zu machen, nur seine inneren Anfechtungen mehrt: legt er sich die Frage vor, ob nicht doch (was durch jene Betrachtung nicht ausgeschlossen ist) zwischen Weisheit und Thorheit ein Unterschied bestehe, der jene hoch über diese hinausrückt — er geht an diese Untersuchung indem er sich, dem alten erfahrungsreichen Könige, vor andern die Befähigung zuspricht v. 12: *Und ich wandte mich zu besehen Weisheit und Tollheit und Thorheit, denn was ist der Mensch der kommen könnte hinter dem Könige, ihm den man vorlängst dazu gemacht!* Mendelss. übers. 12ª: „Ich gab meinen Vorsatz also auf, Weisheit mit Tollheit und Thorheit verbinden zu wollen" — schon deshalb unmöglich, weil es statt לְרָאוֹת wenigstens מִלְּרָאוֹת heißen müßte. Anders Hitz. welchem Stuart folgt: „Ich wandte mich mir die Weisheit anzusehen, und siehe sie war sowol Unsinn als Thorheit" — unmöglich, denn dann müßte hinter חכמה resultatisches וְחִזָּה stehen, die von Hitz. citirte Stelle Sach. 14, 6 beweist nicht die Möglichkeit solcher Brachylogie, denn dort ist nicht וְקָרוֹת וְקִפָּאוֹן, sondern יְקָרוֹת יִקְפָּאוּן (die Prächtigen d. i. die Gestirne werden sich zusammenziehen d. i. zu dunklen Körpern werden) zu lesen. Die zwei ו sind nicht correlativ, was ohne Beispiel im Sprachgebrauch dieses Buches, sondern verknüpfend: er wollte Weisheit einerseits und Tollheit und Thorheit andererseits in ihrem Verhältnis zu einander, näml. ihrem Werthverhältnis, betrachten (Zöckl. u. A.). Noch ärger geht Hitzigs Scharfsinn in 12ᵇ fehl: „Denn was wird der Mensch thun welcher nach dem Könige kommt? Was schon länger her sein Thun war d. h. er wird vom Könige den Thron erbend nicht auch dessen Weisheit erben." Statt עֲשׂוּתוֹ liest er nach Ex. 18, 18 עֲשׂוֹתוֹ, aber der jüngere Schriftsteller den wir hier vor uns haben würde statt dieser anomalen Form regelrecht עֲשׂוֹתוֹ sagen, übrigens aber ist אֵת אֲשֶׁר־כְּבָר עֲשׂוּהוּ (er wird thun) was vorlängst sein Thun war nicht hebräisch, es müßte כעשׂותו כבר כן יעשׂה oder wenigstens עֲשָׂהוּ heißen. Vergleicht man 12ᵇ mit 18ᵇ, so scheint der Mensch der hinter dem Könige kommt allerdings sein Thronfolger zu sein.[1] Aber bei dieser Voraussetzung ist es unmöglich, dem durch כִּי ausgedrückten begründenden (motivirenden) Verh. von 12ᵇ zu 12ª gerecht zu werden. Wenn ich bedachte, will wie Kn. meint Koheleth sagen, daß ein Thor mich den Weisen beerben sollte, so befremdete mich das und ich fühlte mich veranlaßt zu einer Vergleichung der Weisheit und Thorheit, um zu sehen, ob denn der Weise nicht einen Vorzug vor dem Thoren habe, oder ob seine Bestrebungen und Schicksale so nichtig

1) LXX Symm. denken bei הַמֶּלֶךְ an מָלַךְ Rath *βουλή* statt an מֶלֶךְ König und wie Hier. so meint auch noch Bardach unter dem König den *rex factor* d. i. Gott den Schöpfer verstehen zu können.

seien wie die des Thoren. Das klappt stilistisch, aber klafft um so mehr logisch. Und wer gibt denn dem Ausleger das Recht, den nach dem Könige kommenden Menschen zum Thoren zu stempeln? In der Antwort: „das was man vorlängst gethan hat" soll die Berechtigung dazu liegen, denn dieses längst Gethane besteht natürlich, wie Zöckl. bem., in thörichtem und verkehrtem Beginnen, ja in Zerstörung des von dem weisen Vorgänger Geschaffenen, in Verschleuderung der von ihm gesammelten Schätze und Güter. Kürzer, aber in gleichem Sinne Burger: *Nihil quod a solita hominum agendi ratione recedit.* Aber in v. 19 stellt Koheleth es als fraglich hin, ob sein Nachfolger weise oder thöricht sein wird, während er hier voraussetzen würde, daß er „natürlich" oder selbstverständlich ein Thor sein werde. Wir haben stilistisch gegen die Uebers., von welcher Zöckl. mit Ramb. Rosenm. Kn. Hgst. u. A. ausgeht, nichts einzuwenden; die Ergänzung von יִהְיֶה zu dem מָה הָאָדָם ist möglich (vgl. Mal. 2, 15) und die neutrische Fassung des Suff. von עֲשׂוּהוּ ist nach 7, 13. Am. 1, 3. Iob 31, 11 zulässig, aber die Bez. auf den Nachfolger fügt sich nicht in den Gedankenzus., selbst wenn man den schlichten Worten einen ihnen fremdartigen Sinn ankünstelt. Die Worte את אשר כבר עשוהו werden sonach nicht die Beantwortung der gestellten Frage, sondern ein Bestandtheil dieser selbst sein. So construirt Ew. und mit ihm Elst. Hlgst.: „wie wird doch der Mensch sein, welcher dem Könige nachfolgen wird, verglichen mit dem den man längst (zum Könige) gemacht d. i. mit seinem Vorgänger." Aber אֵת in diesem prägnanten Sinne ‚verglichen mit' läßt sich nicht belegen, am wenigsten im B. Koheleth, welches überh. אֵת als Präp. nicht gebraucht, und übrigens verstößt auch diese Auffassung durch die Hereinziehung des Thronfolgers gegen die Logik des motivirenden Verhältnisses von 12^b zu 12^a. Das Motiv des Vorhabens Koheleths, Weisheit und Thorheit ihrem Werthe nach gegen einander abzuwägen, besteht darin, daß ein König, zumal ein solcher wie Salomo war, an Hülfsmitteln und Umblick so viel vor jedem Andern voraus hat, daß Keiner, der hinterdrein kommt, zu einem anderen Ergebnisse gelangen wird. Dieses Motiv käme, gesetzt daß mit את אשר die Antwort beginnt, zu befriedigendem Ausdruck, wenn man עֲשׂוּהוּ für עָשָׂה läse: er wird nichts thun (leisten) können, als was er (der König) vorlängst gethan hat d. h. er wird des Königs Befund nur wiederholen, nur bestätigen können. Nehmen wir aber den Text wie er lautet, so ergibt sich der gleiche Ged. und wir kommen obendrein um die immerhin lästige Ellipse מה האדם für מה יעשה האדם herum. Wir übers.: denn was ist der Mensch der kommen könnte hinter dem Könige, ihm den man vorlängst dazu gemacht! Der König, den man vorlängst dazu gemacht, ist Salomo, der um so reichere Erfahrung, umsichtigeres Wissen hat, je länger es her ist (näml. von jetzt ab rückwärts) daß er den Thron inne hat. Ueber את אשר *quem* statt des bloßen אשר s. Köhler zu Sach. 12, 10. עֲשׂוּהוּ mit allgemeinstem Subj. ist nicht verschieden von נַעֲשָׂה, die bes. im B. Daniel (z. B. 4, 28 f.) häufige aktive Construction mit unbenanntem Subj. statt der passiven (Ges. § 137 Randbem.); der von

der theokratischen Seite des israel. Königtums abgewandte Verf. des B. Koheleth bedient sich ihrer wol nicht unabsichtlich, übrigens ging es bei der Thronerhebung Salomo's nach 1 K. c. 1 sehr menschlich her und man kann wenn man will bei עשׂוּדוּ auch nach 1 K. 1, 39 an das Volk denken, welches doch zuletzt den Ausschlag gab. מָה, vor ח und ע gewöhnlich, kommt nach der Masora doch 24 Mal vor anderen Anlauten als diesen beiden vor, 8 Mal und darunter 3 Mal im B. Koheleth vor ח 2, 12. 22. 7, 10. Die Worte sind mehr Ausruf als Frage, der Ausruf bed.: was ist das doch für ein Mensch, der nach dem Könige kommen könnte, vgl. מה הרעה הזאת was ist das doch für ein Unglück .. Richt. 20, 12. Jos. 22, 16. Ex. 18, 14. 1 K. 9, 13., d. h. wie sogar hintanstehend gegen mich — ebendieselbe Figur der *extenuatio* wie מָה אָדָם Ps. 144, 3 vgl. 8, 5. Nun folgt was sich ihm, dem auf hohe Warte wie kein Anderer Gestellten, einerseits ergab v. 13. 14a: *Und ich sah daß den Vorzug hat die Weisheit vor der Thorheit gleich dem Vorzuge des Lichts vor der Finsternis. Der Weise hat Augen an seinem Kopfe, der Thor aber wandelt in Finsternis.* Licht ist in der h. Schrift meist Symbol der Gnade Ps. 43, 3., aber auch Gegensatz eines intellectuell und sittlich umnachteten Zustandes Jes. 51, 4. Wissen ist s. v. a. Licht über die Dinge haben und sie im rechten Lichte sehen (Ps. 36, 10), die Weisheit vergleicht sich also dem Lichte, Unweisheit heißt einmal Iob 37, 19 geradezu חֹשֶׁךְ. Somit steht die Weisheit um so viel höher über der Thorheit als das Licht über der Finsternis. יִתְרוֹן, welches bisher reelles Ergebnis, bleibenden Gewinn bedeutete, bed. hier Vorzug (s. das Glossar); neben בְּיִתְרוֹן findet sich auch die LA מִיִּתְרוֹן (s. darüber zu Spr. 30, 17 und hinten die textkritischen Bemerkungen). Der Thor geht in Finsternis dahin: er ist blind obwol er Augen hat (Jes. 43, 8) und hat also so gut wie keine, es fehlt ihm das geistige Auge des Verstandes (10, 3), der Weise dagegen — seine Augen sind an seinem Kopfe oder wie auch wir sagen: er hat Augen im Kopfe, wirklich sehende, Personen und Dinge überblickende und durchschauende Augen. Das ist die eine Seite des der Prüfung unterzogenen Verhältnisses der Weisheit zur Thorheit. Die andere Seite ist die Gleichheit des Endgeschicks, in welcher sich diese Erhabenheit der Weisheit über die Thorheit wieder aufhebt 14b—15: *Und ich derselbe erkannte, daß Ein Widerfahrnis ihnen allen widerfährt. Und ich sagte in meinem Herzen: Gleich dem Widerfahrnis des Thoren wird auch mir widerfahren, und wozu bin ich dann sonderlich weise gewesen? So sprach ich denn in meinem Herzen, daß auch das eitel ist.* Zöckl. gibt dem גַּם adversativen Sinn, aber dieses גם (= ὅμως gleichwol) steht immer an der Spitze des Satzes Ew. § 354a. גַּם־אֲנִי entspricht dem lat. *ego idem*, welches Einem Subj. zwei Prädicate beilegt, während *et ipse* von einem zweiten Subj. Gleiches prädicirt wie von dem andern (Zumpt § 697). Das andere גַּם־אֲנִי dient der Hervorhebung des Obj. und geht hier nominalsatzweise (vgl. Jes. 45, 12. Ez. 33, 17. 2 Chr. 28, 10) voraus wie Gen. 24, 27.; öfter hat es als Nachdruck gebend seinen Platz hinter dem objektiven Suff. z. B. Gen. 27, 34.

Ges. § 121, 3. מִקְרֶה Widerfahrnis (v. קרה begegnen, zustoßen) ist *quidquid alicui accidit* (in der späteren philos. Terminologie das Accidens, Venet. *συμβεβηκός*), hier aber, wie der Zus. zeigt, das dem Leben schließlich ein Ende machende, das Endgeschick des Todes. Mit יָדַעְתִּי sagt der Verf. was er reflektirend beobachtete, mit אָמַרְתִּי אֲנִי בִּלְבִּי was er sich selbst dabei innerlich sagte, und mit הִבַּרְתִּי בִלְבִּי welchen Spruch, welches Urtheil er darüber bei sich fällte. לָמָּה fragt nach dem Zwecke wie מַדּוּעַ nach dem Grunde. אָז ist entw. zeitlich gemeint: alsdann wann es mir schließlich nicht besser geht als dem Thoren (Hitz.: vom Standpunkte der Sterbestunde aus), oder logisch: wenn doch einundderselbe Zufall den Weisen und den Thoren trifft (Elst.); im Bewußtsein des Verf. fällt beides zus. Das זֶה der Schlußfolgerung geht nicht wie 1, 17 auf Erstreben und Besitz der Weisheit, sondern auf dieses keinen Unterschied zwischen Weisen und Thoren machende Endgeschick. Dieses Alle gleicherweise treffende Verhängnis ist הֶבֶל eine Alles vereitelnde Eitelkeit, eine Alles zu Nichts nivellirende Nichtigkeit, etwas Widerspruchvolles, Irrationales. Auch Paulus nennt dieses Vergehen, dem Alles schließlich verfällt, eine *ματαιότης* Röm. 8, 20. Der Verf. begründet dieses niederschlagende Ergebnis v. 16: *Denn kein Andenken verbleibt dem Weisen gleichwie dem Thoren auf ewig, indem längst in den kommenden Tagen sie alle vergessen sind, und wie stirbt der Weise gleich dem Thoren hin!* Wie 1, 11 ist זִכָּרוֹן auch hier Hauptform, nicht verschieden von זִכְרוֹן. Kein Andenken auf ewig haben ist s. v. a. kein ewig währendes, schlechthin kein fürder (9, 6) vorhandenes. עִם ist beidemal das vergleichungsweise combinirende wie 7, 11. Iob 9, 26. 37, 18 vgl. יַחַד Ps. 49, 11. Es gibt zwar einzelne geschichtliche Größen, deren Gedächtnis in Wort und Denkmal von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt wird, aber das sind Ausnahmen, die nicht einmal immer beweisen, daß die Nachwelt zwischen Weisen und Thoren zu unterscheiden vermag. In der Regel haben die Menschen ebensowenig für den Weisen als für den Thoren ein langes theilnahmvolles Gedächtnis, indem längst (בְּשָׁכְבָר, s. Glossar S. 205) in den kommenden Tagen (יָמִים הַבָּאִים Acc. der Zeit wie das elliptische הבאים Jes. 27, 6) Alle vergessen sind; הַכֹּל ist wie Ps. 14, 3 persönlich gemeint: der Eine wie der Andere, und נִשְׁכָּח wird von der Masora (s. die Randbemerkung) wie 9, 6 נִכְבָּר אֲבָדָה als Pausalform des Finitums gefaßt, ist aber wol als Part. gedacht, dasjenige besagend was in den kommenden Tagen nur zu bald vollendete Thatsache sein wird, indem die Ueberlebenden, wenn die Bestattung vorüber von dem Einen wie dem Andern zur Tagesordnung übergehen. Der Tod versenkt also den Weisen wie den Thoren in ewiges Vergessensein, er trifft beide und bringt für beide Gleiches mit sich, was dem Verf. den Ausruf erpreßt: wie stirbt doch der Weise gleich dem Thoren dahin, wie so gleich ist doch das Geschick das beider wartet! Es ist das spitze sarkastische אֵיךְ des satirischen Maschal z. B. Jes. 14, 4. Ez. 26, 17 und יָמוּת ist s. v. a. *moriendum est* wie 2 S. 3, 33 *moriendum erat*. Gut Rambach: איך *est h. l. particula admirationis super rei indigni-*

tate. Was sich dem Verf. aus diesem traurigen Befunde ergab, sagt er v. 17: *Da wurde mir das Leben verhaßt, denn zuwider war mir das Treiben wie mans treibt unter der Sonne, denn alles ist eitel und windiges Streben.* Er faßte Haß gegen das Leben und böse (widerwärtig) erschien ihm das Thun welches gethan wird unter der Sonne d. i. das menschliche Treiben mit Einschluß der menschlichen Geschicke. LXX übers. *πονηρὸν ἐπ᾽ ἐμέ*, Venet. *κακὸν ἐπ᾽ ἐμοί* und so Hitz.: als wehethuende Last auf mir liegend. Aber רַע עָלַי ist doch wol nach טוֹב עַל Est. 3, 9 u. ö. vgl. Ps. 16, 6 zu verstehen und gleichbed. mit בְּעֵינַי oder לְפָנַי (vgl. Dan. 3, 32), wonach Symm. *κακὸν γάρ μοι ἐφάνη.* Dieses עַל ist jüngerer Sprachgebrauch wie חבִיב עַל jemandem lieb, סני עַל jemandem unangenehm u. dgl. Ew. § 217[i] (S. 566 Anm. 2). Das Ende vom Liede war auch diesmal wieder das leidige *ceterum censeo:* Eitelkeit und Streben welches Wind zum Ziele, Wind zur Frucht hat.

Die Eitelkeit des unter Mühsal und Entbehrung zusammengebrachten Besitztums II, 18—23.

Angesichts des Todes, welcher den Weisen und den Thoren gleicherweise fortrafft, und der Todesnacht, welcher der Eine wie der Andere verfällt, erfaßte ihn auch noch nach einer andern Seite hin tiefer Unmut v. 18: *Und ich haßte all mein Mühen damit ich mich abmühe unter der Sonne, daß ich es hinterlassen soll dem Menschen der nach mir sein wird* d. h. nicht: der nach mir ins Dasein treten, sondern: der nach mir meine Stelle einnehmen wird. Die Fiction verräth sich hier im Ausdruck: der König, der sich über seinen Sohn und Thronfolger nicht so unbestimmt und theilnahmlos ausdrücken würde, ist seiner historischen Besonderheit entkleidet. Das 1. und 3. שׁ sind Relativpron. (*quem* nach dem *schema etymologicum* עָמַל עָמָל v. 11. 9, 9., und *qui*), das 2. ist Relativconj. *(eo) quod.* Das Suff. von שֶׁאִינְחֶנּוּ geht auf das Mühen im Sinne des Ermüheten, mit Mühe zu Stande- und Zusammen-Gebrachten, vgl. כֹּחַ Produkt der Ertragsfähigkeit Gen. 4, 12. עֲבוֹדָה Wirkung Jes. 32, 17. Wie dieser Mensch beschaffen sein wird, welcher über das was er nicht erarbeitet als Erbe wird schalten können, ist ungewiß v. 19: *Und wer weiß ob er weise sein wird oder thöricht, und Macht wird er bekommen über all mein Mühen damit ich mich abgemüht und weislich gehandelt hatte unter der Sonne — auch das ist eitel.* אוֹ ‥ הֲ statt אִם ‥ הֲ in der Doppelfrage wie Iob 16, 3. Wie er geartet sein wird, kann Niemand vorher wissen, und doch wird er, dieser Unberechenbare, frei schalten können (s. über שָׁלַט LXX *ἐξουσιάζεσθαι* das Glossar) über all die Arbeit die der Erblasser weislich erarbeitet — ein *ἐνδιαδυοῖν*, denn חָכַם mit Objectsacc. wird nur in solcher Verbindung möglich: „meine Arbeit die ich weislich handelnd erarbeitet." Im Hinblick auf diese zweifelhafte Zukunft des mühevoll und weislich von ihm Erworbenen entsank ihm der Mut v. 20: *Da kehrte ich mich mein Herz verloren zu geben ob all dem Mühen, damit ich mich abgemüht unter der Sonne.* Wie 1 S. 22, 17 f.

Hohesl. 2, 17. Jer. 41, 14 hat סבב hier die intrans. Bed.: umwenden = sich umwenden (LXX *ἐπέστρεψα* = *ἐπεστρεψάμην*). Hitz. bem., daß פנה und שוב ‚sich wenden um zu sehen', סבב dagegen ‚sich wenden etwas zu thun' bedeute. Aber auch פנה kann ‚sich wenden etwas zu thun' bed, z. B. Lev. 26, 9 und סבב ‚sich wenden um näher zuzusehen' 7, 25. Der Unterschied ist der, daß פנה die reine Zukehr, סבב die Abkehr von Einem zu dem Andern, die Umkehr als Richtung auf etwas sich darbietendes Neues (4, 1. 7. 9, 11) bed. Die RA יַאֲשׁ אֶת־לִבּוֹ entspricht genau der lat. *despondet animum* er gibt den Mut auf, läßt ihn sinken d. i. er verzweifelt. Die alte Sprache kennt nur נוֹאַשׁ sich aufgeben d. i. die Hoffnung auf etw. aufgeben und נוֹאָשׁ aufgegeben, aussichtslos, desperat; die talmudische Sprache aber gebraucht neben dem im Glossar notirten נִתְיָאֵשׁ (חִתְיָאֵשׁ) nicht nur נוֹאַשׁ, sondern auch יֵאֵשׁ in der Bed. des Verzweifelns oder Aufgebens aller Hoffnung (Subst. יְאוּשׁ) *Mezîa* 21^{b}, woraus zugleich ersichtlich, daß יַאֵשׁ nicht als Causativ gedacht sein will (wie arab. *ajjasa* und *aiasa*) sondern als einfaches Transitiv, zu welchem nach u. St. לבו hinzuzudenken ist. Ueber die Variante לְיַאֵשׁ oder לְיָאֵשׁ s. die textkrit. Bem. Er machte Kehr, allen Mut aufzugeben: er hatte kein Herz mehr, zu arbeiten v. 21: *Denn da gibts einen Menschen, der sich abmüht mit Weisheit und Einsicht und Tüchtigkeit, und an einen Menschen der sich nicht darum gemüht muß er es abgeben als dessen Antheil — auch das ist eitel und ein großes Uebel.* Ew. übers.: „dessen Mühe sich um Weisheit . . dreht." Aber בְּחָכְמָה וגו׳ sind nicht Objektsangaben (denn das Obj. des עמל ist ja zu Vererbendes), sondern Nebenbestimmungen der Art und Weise. Statt שֶׁעָמָל heißt es gewichtiger mit satzbildender Verwendung des Nomens: שֶׁעָמָלוֹ welcher seine Arbeit hatte und leistete, vgl. Jer. 9, 5: „dein Wohnen ist inmitten Trugs" und Hitz. zu Iob 9, 27. כִּשָּׁרוֹן ist nicht *ἀνδρεία* (LXX) Mannhaftigkeit, sittliche Energie (Elst.), sondern Tauglichkeit, Tüchtigkeit und (dies der folgerungsweise damit wie z. B. auch mit חשכיל sich verbindende Begriff) Gedeihlichkeit, Glück, also zum Ziele führende Geschicklichkeit (s. das Glossar). בּוֹ geht auf den Gegenstand und יִתְּנֶנּוּ auf das Resultat der Arbeit; חֶלְקוֹ ist zweiter Objekts- oder, wie wir lieber sagen: Prädicatsacc.: als sein Theil, näml. Erbtheil. Daß was der Eine mit Geschick und Glück errungen hat so einem Andern in den Schooß fällt, der es vielleicht obendrein leichtsinnig verschleudert, ist ein um so größeres Uebel, je mehr Mühe und Sorge das Erringen gemacht hat v. 22. 23: *Denn was hat der Mensch von all seinem Mühen und Trachten seines Herzens, womit er sich abmüht unter der Sonne? All seine Tage bestehen ja in Schmerzen, und in Kummer seine Geschäftigkeit, sogar bei Nacht ruht sein Herz nicht — auch das ist eitel.* Die Frage lautet wörtlich: was ist dem Menschen werdend (herauskommend, resultirend) bei all seiner Arbeit; denn ‚werden, zufallen, vorfallen' ist der Grundbegriff des V. חוה (wov. hier חֹוֶה *γινόμενον* wie Neh. 6, 6 *γενησόμενος*) oder חיה, dessen Wurzelbed. *deorsum ferri, cadere* und dann (wie وقع) *accidere, fieri,* wov. חַוָּה sich

auf etwas stürzende Gier (s. zu Spr. 10, 3) oder objektiv: Sturz, Katastrophe, Verderben. Statt שְׂחוֹא ist hier שָׂחוֹא zu schreiben wie 3, 18 שָׂחֵם (s. Norzi und hinten die textkrit. Bem.). Die Frage zielt auf Verneinung: was kommt für den Menschen bei seiner Arbeit . . heraus? Nichts kommt dabei heraus, nichts als Unannehmlichkeit. Diese in der Frage enthaltene Verneinung wird durch כִּי 23ª begründet. Die Satzform: „alle seine Tage sind Schmerzen", näml. ihrem Bestande nach, folgt dem Schema: „die Vorhalle war 20 Ellen" 2 Chr. 3, 4., näml. ihrem Maße nach oder: „ihr Gelage ist Musik und Wein" Jes. 5, 12., näml. seiner Zusammensetzung nach (s. Philippi, Status constructus S. 90 ff.). Der Parallelsatz lautet וְכַעַס עֻנְיָנוֹ, nicht וְכַעַס, indem das dem *Athnach*-Wort unmittelbar vorhergehende einsylbige oder den Ton auf *penult.* habende *Kamez* des Vortons annimmt wie z. B. וְחֵי בָהֶם Lev. 18, 5. וָאָרֶץ לְעֹמֶק Spr. 25, 3. Jes. 65, 17 (vgl. Olsh. § 224 S. 440).[1] Falsch erkl. viele Ausll.: *at aegritudo est velut quotidiana occupatio ejus.* Dem Parallelismus zufolge ist עניניו (v. ענה sich abarbeiten oder auch: anstrengen, tendiren, s. Psalmen 2, 390) Subj. nicht Präd.: seine Anstrengung ist Kummer d. h. bringt nur Kummer oder Aerger mit sich. Selbst in der Nacht hat er keine Ruhe, indem wenn er da auch nicht arbeitet doch sich innerlich mit seiner Arbeit und seinen Plänen beschäftigt. Und diesen so mühevoll und ruhelos erworbenen Besitz muß er Andern überlassen, indem er gleich dem Unweisen dem Tode anheimfällt: Er selbst hat keinen Genieß, Andere haben ihn, sterbend muß er Alles zurücklassen — ein dreifaches הבל v. 17. 21. 23 und also הבל הבלים.

Die Bedingtheit heiteren Genießens II, 24 ff.

Ist es denn nicht thöricht, sich so ruhelos und selbstquälerisch um nichts abzuarbeiten? Angesichts des nächtlichen Geschicks, welches des Menschen wartet, und des unsicheren Geschicks, welches unserem vererbten Besitztum bevorsteht, empfiehlt es sich doch, in einer für uns selbst möglichst annehmlichen Weise die Gegenwart auszunutzen v. 24: *Es gibt nichts Besseres unter Menschen als daß einer esse und trinke und seiner Seele gütlich thue bei seiner Arbeit — auch das hab' ich gesehn daß es in Gottes Hand steht.* Schon LXX hatte wie die andern Griechen und Hier. באדם שיאכל vor sich. Jene übers. οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ ὃ φάγεται d. h. auch dies daß er isset . . ist für ihn kein wahres Gut — aber gerade das Gegentheil ist Kohelets Losung. Hier. sucht den Ged. den der Text ergibt durch fragende Wendung ins rechte Geleis zu bringen: *nonne melius est comedere . .*, wogegen sich nicht 3, 12. 22. 8, 15 anführen läßt, wo אין טוב in abhängigem Satze steht; der Ged. ist der rechte und Lth. also nicht zu verbessern, aber die

1) Vgl. aber auch וְלֹא bei *Zakef katan* 2 K. 5, 17. וָאָרֶץ רִפְאִים חִקְּרִי bei *Tifcha* Jes. 26, 19., und das zu וְיָרִיב Ps. 55, 10 über die hier nicht ganz consequente Punctation Gesagte.

Gedankenform ist nicht diese, denn wie satzeröffnendes טוב nirgends Frage, sondern positive Aussage ist, so wird auch אין טוב nicht s. v. a. חלא טוב, sondern negative Aussage sein. Es ist über allen Zweifel erhaben, daß statt באדם מִשֶּׁיֹּאכל nach 3, 12. 22. 8, 15 באדם מִשֶּׁיֹּאכל zu lesen ist, indem wie Iob 33, 17 hinter auslautendem מ das anlautende ausgefallen ist. Schon in LXX verbessern demgemäß Codd. ὃ in πλὴν ὃ oder εἰ μὴ ὃ (so auch Compl. Ald.) und Syr. Trg. geben ש hier durch אלא דְ und אלהן דְ wieder; auch Hier. in seinem Comm. hat *non est bonum homini nisi quod*, nur Venet. sucht mit dem überlieferten Texte zurechtzukommen. Uebrigens ist nur מ einzusetzen, nicht etwa כי אם, denn man sagt zwar כי אם לֶאֱכֹל, nicht aber כי אם ש. Statt בָּאָדָם wäre לָאָדָם wie 6, 12. 8, 15 genehmer. Hitz. bemerkt, באדם folge späterer Grammatik welche auch vor dem Zwecke ב = ‚für' zulasse. Aber das ist unerweislich. Weder ist ב 10, 17 Präp. des Zweckes noch ist ἐν Sir. 3, 7 Exponent des Dativs (s. Grimm). בָּאָדָם bed. wie 2 S. 23, 3 und ἐν ἀνθρώποις Sir. 11, 4 *inter homines;* auch 3, 12 heißt טוב בָּם was unter ihnen (den Menschen) als gut zu gelten hat. Interessant ist es zu sehen, wie hier alte Sprache und junge Sprache noch neben einander laufen, ohne daß jene schon ganz in diese übergegangen ist; auf משיאכל *quam ut edat* folgen dadurch normirte Perfekta gemäß jener durchgreifenden Eigenheit der alten Syntax, welche Ew. einmal in treffendem Bilde die Auflösung des Farbigen ins Graue nennt. הֶרְאָה אֶת־נַפְשׁוֹ טוֹב ist s. v. a. חֵיטִיב לוֹ Ps. 49, 19., die causative Wendung der RA רָאָה טוֹב 3, 13 oder ראה טובה 5, 17. 6, 6. Wol zu beachten ist בַּעֲמָלוֹ, welches einen wesentlichen Bestandtheil des Gutbefundenen bildet. Nicht ein nichtsnutziges Schlaraffenleben, sondern ein Leben welches Genuß und Arbeit verbindet dünkt Koheleth das Beste auf dieser Welt. Aber auch dieses die Arbeit erleichternde, verschönernde, würzende Genießen hat sein Aber: *etiam hoc vidi e manu Dei esse (pendere).* Die Wortstellung kommt mit dieser lateinischen überein; sie folgt dem zu Gen. 1, 4 vgl. dagegen 3, 6 besprochenen Schema. Statt des durch Attraktion bedingten neutrischen גַּם־זֶה steht hier unmittelbar neutrisches גַּם־זוֹ; das Buch gebraucht statt זאת überall nur diese Femininform (s. oben S. 208). Das oder das ist מִיַּד Gottes ist s. v. a.: es ist seine Gabe 3, 13. 5, 18 und es ist also, da es der Mensch sich nicht selbst geben kann, durch Ihn bedingt, vgl. מִיַּד Jes. 30, 1. מִמֶּנִּי Hos. 8, 4. מִמֶּנּוּ 1 K. 20, 33. Diese Abhängigkeit des Lebensgenusses von Gott wird begründet v. 25: *Denn wer kann essen und wer Genieß haben ohne Ihn?* Auch hier ist der überlieferte Text unhaltbar: man hat nach LXX (welcher Hier. im Comm. folgt) und Syr. חוץ ממני zu lesen. Bleibt man beim vorliegenden Texte, so wäre der Sinn wie Gumpel[1] ihn umschreibt: מי יוכל לאכול ולהתענג יותר ממני מלך אדיר וחכם, wonach Hier. übers.: *Quis ita devorabit et deliciis effluet ut ego?* Aber 1) würde die Frage, so gemeint, יוֹתֵר מִמֶּנִּי fordern, was Gumpel u. A. still-

1) s. über dessen merkwürdigen Comm. über Koheleth, Hamburg 1784. 4., mein *Jesurun* p. 183 ss. und 195. Der Verf. hieß unter Christen Professor Levisohn.

schweigend an die Stelle von חוץ ממנו setzen; 2) stünde diese Frage, in welcher sich der König einzigartige Befähigung zum Essen und Genießen zuspricht, nach rückwärts und vorwärts außer angemessenem Zus. Auch wenn man mit Ginsburg nach Raschi AE Raschbam in v. 25 den Ged. findet, daß der Arbeiter den ersten und nächsten Anspruch auf den Genuß als Frucht seiner Arbeit hat (חוץ ממני so exemplificirend wie 4, 8 לְמִי אָנִי עָמֵל), ist der Fortgang mit כִּי in v. 26 unpassend; denn die naturgemäße Gedankenfolge wäre dann diese: Aber das Genießen, weit entfernt, sich mit dem Arbeiten als Selbstfolge und Frucht zu verbinden, ist eine Gabe Gottes, die er dem Einen gewährt und dem Andern versagt. Liest man מִמֶּנִּי, so läßt die Gedankenfolge nichts an syllogistischer Straffheit vermissen. חוּשׁ hat hier nichts mit חוּשׁ = حاس von heftiger stürmischer Bewegung zu schaffen, sondern gehört mit حسّ *stringere* (wov. حِسّ Sinneseindruck) zus.; das Empfinden (s. das Glossar) ist hier von einem durch angenehme äußere Reize vermittelten gemeint. LXX Theod. Syr. übers.: (und wer kann) trinken, was Ew. billigt, indem er حسا (Inf. حَسْو) trinken, schlürfen vergleicht. Aber dieses arabische Verbum ist im Hebr. unerhört; mit Recht bleibt Hlgst. bei dem arab. und zugleich junghebräischen حسّ חוּשׁ *sentire,* wonach schon Schult. *quis sensibus indulserit.* חוץ ממנו ist nicht s. v. a. ולא ממנו außer von ihm aus (Hitz. Zöckl.), sondern חוץ מן bed. zusammen ‚außer' wie z. B. mischnisch חוץ לזמנה וחוץ למקומה außerhalb der dem Dankopfer zukommenden Zeit und Oertlichkeit *Menachoth* VII, 3 und ebend. חוץ מאחד מהם ausgenommen eines derselben, wofür das Althebräische im ersteren Falle בלא, im andern זולת oder לְבַד מִן (= aram. בַּר מִן) sagen würde (vgl. das Glossar). Hienach bed. חוץ ממנו *praeter eum (Deum)* d. h. ohne daß Er es will und ermöglicht, althebr. מִבַּלְעָדָיו Gen. 41, 44. Der Mensch ist im Genießen nicht frei, es hängt nicht von seinem Wollen ab, auch stehen Arbeit und Genuß in keinem nothwendigen Folgezus., sondern Genuß ist eine Gabe, welche Gott ertheilt, je nachdem er einen Menschen für gut oder sündig hält v. 26: *Denn einem Menschen der ihm als gut erscheint gab er Weisheit und Erkenntnis und Freude, dem Sünder aber gab er das Geschäft einzusammeln und zusammenzuhäufen, um es dem zu geben der ihm als gut erscheint — auch das ist eitel und Haschen nach Winde,* näml. dieses Streben nach Genuß bei und von der Arbeit — es ist הבל weil Vorsatz und Ziel weit auseinander liegen, und רעות רוח weil das Erstrebte, wenn man es zu haben meint, nur zu oft sich nicht fassen läßt, sondern in Nichts auflöst. Bezieht man den Urtheilsspruch auf das Sammeln und Aufhäufen (Hgst. Grätz u. A.), so käme der Verf. hier auf bereits und zwar im vorigen Stücke Gesagtes zurück; auch die Bez. auf die willkürliche Vertheilung der Lebensgüter seitens Gottes (Kn.) ist unzulässig, schon deshalb weil „diese wenn auch הבל doch nicht רעות רוח genannt werden könnte" (Hitz.), und vollends unzulässig

die Bez. auf die Gaben der Weisheit, Erkenntnis und Freude (**Bullock**), denn auf diese bezogen gewinnt das Urtheil nur dadurch Sinn, daß in den Text allerlei hineingelesen wird, was hier außer dem Zus. liegt. Uebrigens hat was hier gesagt wird zwar einen deterministischen Anflug und לפניו, zumal wenn man es auch zu ולחוטא hinzudenkt, lautet so als ob dem Guten und Bösen ihr objektiver Werth und Unterschied abgesprochen werden sollte, aber die Meinung des Verf. ist das nicht, der unvernünftige Ged., daß gut oder bös sei was Gottes willkürliche Satzung und Beurtheilung dazu stempeln, ist ihm völlig fremd. טוֹב לְפָנָיו ist wer Gott als gut erscheint und also gefällt, weil er wirklich gut ist und das wie 7, 26 entgegengesetzte חוֹטֵא ist der Sünder, der Gotte nicht blos als solcher gilt, sondern es wirklich ist; hinzugedachtes לפניו gäbe hier einen anderen Sinn als bei טוב: einer der angesichts Gottes sündigt d. h. ohne sich an ihn zu kehren (Lc. 15, 18 *ἐνώπιον*) der Sünde fröhnt. Ueber die Schreibung ולחוטא s. S. 206 f. und die textkrit. Bem. Ueber עִנְיָן s. zu 23[a]: es bed. das Geschäft *negotium*, aber hier ein solches womit man sich abplagt *quod negotium facessit.* Unter den drei Charismen steht die Freude zuletzt, weil sie der Schwerpunkt der Gedankenreihe ist: mit weisem einsichtigem Schaffen verbundene Freude ist wie die Weisheit und Einsicht selber ein Geschenk Gottes. Das Obj. von לָתֵת (damit Er es gebe) ist das vom Sünder Zusammengescharrte; der Ged. ist der gleiche wie Spr. 13, 22. 28, 8. Iob 27, 16 f. Die Perfekta haben wir perfektisch übers., denn das je und je sich Wiederholende ist hier auf den allgemeinen Ausdruck eines einfürallemal so Geordneten und immer so Gehaltenen gebracht.

Die menschliche Kurzsicht und Ohnmacht gegenüber Gott dem Allesbedingenden III, 1—15.

Wie heiteres Genießen nicht in des Menschen Macht steht, vielmehr eine Gabe Gottes ist, die er dem Menschen gewährt oder versagt, je nachdem er ihn mag oder nicht: so geschieht überhaupt Alles wann und wie Gott will nach einem Alles umspannenden Weltplan, den der Mensch weder ganz überblicken noch irgendwie zu ändern vermag — sich in allen Dingen von Gott abhängig fühlend soll er Ihn fürchten lernen. Alles was hienieden geschieht ist von Gott einer bestimmten Zeit zugewiesen und geschieht, ohne lediglich von des Menschen Belieben abzuhängen, nach Gottes Ordnung, Veranstaltung und Fügung III, 1: *Ein Jegliches hat seine Zeit, und alles Vornehmen unter dem Himmel seine Stunde.* Die deutsche Sprache ist arm an Synonymen der Zeit. Zöckl. übers.: Alles hat seine Frist .., aber bei Frist denken wir doch einseitig an den Termin der Dauer, nicht an den hier zwar nicht ausschließlich, aber zunächst gemeinten Termin des Eintritts — wir haben deshalb Luthers unübertreffliche Uebers. beibehalten. Freilich bed. das dem jüngeren Hebräisch (s. das Glossar) angehörige זְמַן (v. זָמַן verw. סָמַן *signare*) ebensowol Frist (z. B. Dan. 2, 16) als Zeitpunkt; es

ist im Semitischen (auch assyr. *śimmu, śimanu* mit ס) die allgemeinste Bez. des Zeitbegriffs. עֵת ist entw. aus עֵדֶת (v. וָעַד bestimmen) oder aus עֵנֶת (v. עָנָה verw. אָנָה entgegentreten, begegnen) verkürzt; im ersteren Falle stellt es sich neben מוֹעֵד einerseits und עִדָּן (v. עָדַד zählen) andererseits, im letzteren Falle neben עוֹנָה Ex. 21, 10 (viell. auch עַן und עֶנֶת in כְּעַן, כְּעֶנֶת) — die Entscheidung ist schwierig, indes spricht verhältnismäßig mehr für ursprüngliches עֵנֶת (palästinisch-aram. עִנְתָּא) wie auch die Präp. der Gemeinschaft אֵת aus אֵנֶת (Begegnung, Zusammentreffung) entstanden ist.[1] Der Verf. will, wenn wir die Wurzelbed. der zwei Zeitbegriffe berücksichtigen, sagen, daß 1) Alles eine vorgezeichnete Zeit hat, worin sowol liegt: einen abgemessenen Zeitpunkt, wo es eintreten, als eine zugemessene Zeitdauer, wie lange es währen soll, und daß 2) jede Sache eine für sie bestimmte oder eine auf sie treffende, ihr zukommende Zeit hat (v. Orelli S. 59). Die Griechen werden von einem richtigen Gefühl geleitet indem sie זמן mit *χρόνος* und עת mit *καιρός* wiedergeben; Olympiodor unterscheidet zu scharf, indem er jenes von der Zeitdauer, dieses vom Zeitpunkt versteht, während die Sache sich nur so verhält, daß bei *χρόνος* die Vorstellung die *termini a quo* und *ad quem* überblickt, bei *καιρός* aber am *terminus a quo* haftet. Ueber חֵפֶץ, welches von dem Grundbegriffe des Hinneigens und Vorhabens aus wie ܨܒܘ und شَىْء und also in anderer Bedeutungsabfolge als *πρᾶγμα* und *χρῆμα* zu der allgem. Bed. Vornehmen, Unternehmen, *res gesta, res* gelangt, s. das Glossar und über die Schreibweise des nun folg. Registers die textkritischen Bem. Es beginnt mit dem Lebensanfang und Lebensende des Menschen und (in nahe liegender Gedankenverknüpfung) der Pflanze v. 2: *Geborenwerden hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit; Pflanzen hat seine Zeit, und Entwurzeln von Gepflanztem hat seine Zeit.* Der Inf. לָלֶדֶת bed. nichts anderes als zu gebären, läßt sich aber auch wenn das Geborene mehr als die Gebärerin in Betracht kommt im Sinne des Geborenwerdens sagen (vgl. Jer. 25, 34 לִטְבּוֹחַ = לְהִטָּבֵחַ); לֵדָה Hos. 9, 11 ist die Geburt und *li-id-tu, li-i-tu, li-da-a-tu* heißt im Assyr. die Nachkommenschaft *progenies.* Da nun ללדת hier לָמוּת zum Gegensatze hat und also nicht die Geburtsarbeit der Mutter, sondern der Lebensanfang des Kindes bezielt ist, so ist die Uebers. „Geborenwerden hat seine Zeit" dem was gesagt sein will angemessener als „Gebären hat seine Zeit". Was Zöckl. nach Hitz. einwirft, daß לדת ein חפץ und also ein bewußtes absichtliches Thun namhaft machen soll, trifft nicht; denn das an der Spitze stehende לַכֹּל befaßt Thun und Leiden, und auch der Tod (abgesehen von Selbstmord) ist ja kein absichtliches Thun, häufig sogar ein

1) v. Orelli in seiner Schrift über die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit 1871 entscheidet sich für die Herleitung von ועד, Fleischer zu Levy's Chald. WB 2, 572 für die Herleitung von עָנָה, der höheren Potenz von אָנָה wov. إِنًا eintreffende, rechte Zeit. Wir selbst haben zu Iob 24, 1., wo עִתִּים genau dem arab. عِدات (v. وعد) entspricht, die erstere Herleitung gutgeheißen.

unbewußtes Erleiden. Statt לָטַעַת (wofür sich auch die LA לַטַּעַת findet[1], vgl. לַמּוֹט Ps. 66, 9) sagt die ältere Sprache לִנְטֹעַ Jer. 1, 10 und würde es in noch jüngerem Hebräisch לִיטַּע d. i. לַטַּע heißen (*Schebîith* II, 1). עָקַר hat hier seine nächste Bed.: entwurzeln (Denom. v. עֶקֶר Wurzel) wie עֲקַר 2 K. 3, 25., wo es das Targumwort für חִפּוּל (Bäume fällen) ist. Vom Entwurzeln, welches dem Pflanzenleben ein Ende macht, kommt das Register aufs Tödten v. 3: *Tödten hat seine Zeit, und Heilen hat seine Zeit; Einreißen hat seine Zeit, und Bauen hat seine Zeit.* Daß dem Heilen das הָרוֹג entgegensteht, bestimmt Hitz. zu der Bem.: הרג schließt hier vollkommenen Erfolg der Handlung nicht ein und wird durch ‚Wunden schlagen' passend übersetzt. Aber tödten ist nirgends s. v. a. nahezu tödten, ein הָרוּג ist nicht anders heilbar als durch Todtenerweckung Ez. 37, 6. Der Gegensatz bedarf solchen Spitzsinns zur Rechtfertigung nicht: der Rettung gefährdeten Lebens durch Heilung steht das zu Boden Schlagen gesunden Lebens entgegen, was in mancherlei Lebenslagen, besonders im Kriegsdienst, im Richteramt und in Vertheidigung der Unschuld gegen Mord oder Schändung, an der Zeit sein kann; indes rubricirt der Verf. hier gar nicht nach moralischem Gesichtspunkt, die Zeit ist hier durchweg nicht die moralisch rechte, sondern die, sei sie die moralisch rechte oder nicht, von Gott dem Weltregierer und Geschichtsbildner, der auch das Böse seinem Plane dienstbar macht, herbeigeführte. Den zwei Paaren von *γένεσις καὶ φθορά* werden in v. 3 zwei andere angereiht; dem auf die Pflanzenwelt bezüglichen 2[b] entspricht hier ein auf Bauten bezügliches; dem פָּרוֹץ (synon. הָרוֹס Jer. 1, 10) steht wie 2 Chr. 32, 5 בָּנוֹת (welches mehr als גָּדוֹר) entgegen. Auf diese Gegensätze von Sein und Nichtsein folgen Gegensätze innerhalb des Seins selber v. 4: *Weinen hat seine Zeit, und Lachen hat seine Zeit; Klagen hat seine Zeit, und Tanzen hat seine Zeit.* Es ist möglich, daß der Verf. von לִבְנוֹת auf לִבְכּוֹת durch die Consonanz geleitet wird; die Gedankenfolge ist aber zugleich innerlich vermittelt, denn Trauer tödtet und Freude belebt Sir. 32, 21—24. סְפוֹד ist insbes. Todtenklage Sach. 12, 10 und רְקוֹד das Tanzen (in der jüngeren Sprache das gemeinübliche Wort für חוֹלֵל, כְּרַכֵּר, חָגַג) bei Hochzeiten und andern festlichen Gelegenheiten. Schwieriger zu sagen ist was den Verf. auf die zwei folg. Gegensatz-Paare hinführt v. 5: *Steinewerfen hat seine Zeit, und Steinesammeln hat seine Zeit; Umfahen hat seine Zeit, und Enthaltung vom Umarmen hat seine Zeit.* Bestand zu des Verf. Zeit schon die altjüd. Sitte, dem Todten drei Schaufeln Erde ins Grab nachzuwerfen, und führt ihn dies auf das חַשְׁלִיךְ אֲבָנִים? Man bedarf aber so zufälliger Gedankenverknüpfung nicht, denn auch das Paar 5[a] unterstellt sich noch den Gattungsbegriffen des Lebens und des Todes: Steine werfend ruinirt man den Acker 2 K. 3, 25 oder, wie es ebend. v. 10 ausgedrückt ist, man thut ihm wehe, und Steine zusammensuchend und entfernend (was mit Einem Worte סְקַל heißt) cultivirt man ihn. Folgt nun לַחֲבוֹק weil auch das

1) So fand Abulwalîd in einer correkten damascener Handschrift *Michlol* 81[b].

mit Armen und Händen geschieht? Schwerlich, sondern dem feindlichen, geflissentlich schädigenden Steinewerfen tritt die Liebesbethätigung des Umfahens an die Seite, wobei nicht ausschließlich (2 K. 4, 16), aber doch vorzugsweise (wie z. B. Spr. 5, 20) an Frauenliebe gedacht ist; das Intensivum an zweiter Stelle ist wol nur durch Vermeidung des Gleichklangs לִרְחֹק מֵחֲבֹק herbeigeführt. An das Meiden oder Aufgeben des Liebesgenusses schließt sich das folg. Gegensatz-Paar an v. 6: *Suchen hat seine Zeit, und Verlieren hat seine Zeit; Aufbewaren hat seine Zeit, und Fortwerfen hat seine Zeit.* Vaih. u. A. übers. לְאַבֵּד Verlorengeben, was das *Pi.* zunächst als Ausdruck einer bewußten Handlung bed.; die ältere Sprache kennt es nur in dem stärkeren Sinne des Verderbens, Umkommenlassens, Verschleuderns (Spr. 29, 3). Aber in der jüngeren Sprache ist אִבֵּד wie lat. *perdere* in der Bed. verlieren das Trans. zu dem intrans. אָבַד z. B. *Tahoroth* VIII, 3: הַמְאַבֵּד ביום ומצא ביום טהור wenn jemand etwas am Tage verliert und am Tage wiederfindet, so bleibt es rein; *Sifri* zu Dt. 24, 19: מְאַבֵּד סלע מתוך ידו ומצאה עני wer einen Sekel aus der Hand verloren und es findet ihn ein Armer — das paläst. Aramäisch gebraucht in diesem Sinne das *Afel* אוֹבֵד z. B. *jer. Mezîa* II, 5 אובדת מלכתא דילנית דידה die Königin hatte ihren Schmuck verloren. Das geflissentliche Verlorengeben, in die Rapuse Geben, von sich Werfen findet in לְהַשְׁלִיךְ seinen Ausdruck. Das folg. Gegensatz-Paar bezieht das Preisgeben und Erhalten auf Kleidungsstücke 7ª: *Zerreißen hat seine Zeit, und Nähen hat seine Zeit.* Bei eintreffenden Unglücksbotschaften, eintretenden Sterbefällen (2 S. 13, 31) ist das Zerreißen an der Zeit, sei es als unwillkürlicher Schmerzensausbruch, oder als herkömmlicher Brauch — der Sturm der Affekte, die von der Sitte zugemessene Trauerzeit geht aber vorüber und was zerrissen wird wieder zusammengenäht. Viell. ist es die Vergegenwärtigung großer Unglücksfälle, welche auf das folg. Gegensatz-Paar überleitet 7ᵇ: *Schweigen hat seine Zeit, und Reden hat seine Zeit.* Schwere Schicksalsschläge machen kleinlaut, in sich gekehrt und das zunächst dabei geziemende Verhalten ist stumme Resignation (דּוּמִיָּה vgl. חֶחֱשׁוּ 2 K. 2, 3. 5). Diese Gedankenvermittelung ist um so wahrscheinlicher, da in allen diesen Gegensätzen nicht sowol des Menschen Selbstbestimmung als Gottes Vorherbestimmung und Fügung in Betracht kommt. Auch bei den folgenden zwei Gegensatz-Paaren geht das Absehen darauf, daß uns Gott in Verhältnisse setzt, in denen uns zu lieben vergönnt ist oder unser Haß erregt wird v. 8: *Lieben hat seine Zeit, und Hassen hat seine Zeit; Krieg hat seine Zeit, und Friede hat seine Zeit.* Im 2. Paare wird der Inhalt des 1. zwar nicht ausschließlich (Ps. 120, 7), aber doch vorzugsweise auf das Wechselverhältnis von Volk zu Volk übertragen. Es ist sinnig, daß das aus 2 X 7 Paaren bestehende Quodlibet dieses Für und Wider in שלום verhallt, und übrigens hat der Verf. das Ende dadurch markirt, daß er hier „an die Stelle der Infinitive eigentliche Nomina treten läßt“ (Hitz.). Da nun Alles seine Zeit hat und zwar seine nicht von menschlichem Selbstwirken, sondern von Gottes Bestimmung und Fü-

gung abhängige Zeit, so entsteht die Frage v. 9: *Was für Gewinn hat der Handelnde bei dem womit er sich abmüht?* Es ist die klagende Frage 1, 3., die hier wieder auftaucht. Bei allem Mühen kommt nichts heraus, was die Bürgschaft der Dauer in sich trüge, sondern in allem seinem Thun ist der Mensch von dem Wechsel der Zeiten und Umstände und Verhältnisse bedingt, über die er keine Macht hat. Und die Kehrseite dieser seiner Ohnmacht ist Kurzsicht v. 10. 11: *Ich sah die Geschäftigkeit, die Gott den Menschenkindern zugetheilt sich damit abzuplagen —: Alles hat er schön auf bestimmte Zeit treffend eingerichtet, auch hat er die Ewigkeit in ihr Herz gegeben, so zwar daß der Mensch das Werk welches Gott verwirklicht nicht ganz von Anfang zu Ende durchschauen kann.* Wie 1, 14 ist רָאִיתִי hier ein forschendes Sehen, wie anderwärts z.B. 2, 24 ein resultatisches. Der Verf. sagt v. 10, daß er sich das Treiben der Menschen näher ansah, und v. 11 was sich ihm dabei als Ergebnis herausstellte. Es ist unmöglich, das weitschichtige ענין überall mit gleichem deutschen Worte wiederzugeben: 1, 13 (leidige Mühe), 2, 26 Geschäft, hier: Geschäftigkeit — der Begriff ist an allen 3 Stellen der gleiche, näml. einer Beschäftigung, welche Mühe verursacht, Anstrengung kostet. Was sich dem Betrachtenden ergab, war 1) daß Er (näml. Gott, welcher v. 10 אלהים und v. 11 האלהים heißt, s. S. 192 Anm.) Alles schön zu seiner Zeit gemacht hat. Der Verf. gebraucht יָפֶה als Synon. von טוב (5, 17); auch in andern Sprachen wird der Begriff des Schönen nach und nach mehr und mehr verallgemeinert. Das Suff. von בְּעִתּוֹ geht nicht auf Gott, sondern auf das was an der Zeit ist; בעתו ist geradezu s. v. a. *ἐν καιρῷ ἰδίῳ* (Symm.) zur gehörigen Zeit (s. Ps. 1, 3. 104, 27. Jer. 5, 24 u. ö.), indem wie bei יַחְדָּו (zusamt) und כֻּלּוֹ (jedweder) das Suff. gar nicht mehr als solches ins Bewußtsein fällt. Wie יפה gehört בעתו als Prädicatsbegriff zum Verbum: Alles hat er schön, hat er zur bestimmten Zeit (eintretend) gemacht — die Schönheit besteht eben darin daß was geschieht nicht eher und nicht später geschieht, als es geschehen muß, um sich als gliedlicher Bestandtheil dem Ganzen des Werkes Gottes einzufügen. Das Prät. עָשָׂה wird auch als solches zu fassen sein: er hat Alles schön auf bestimmte Zeit treffend ‚gemacht', näml. in seinem Weltplan; denn was im Lauf der Geschichte reale Wirklichkeit gewinnt, hat eine dieser vorausgehende ideale Wirklichkeit in Gottes Wissen und Wollen (s. Jes. 22, 11. 37, 26 und den Comm. S. 411 unt.). Was sich dem Betrachtenden ergab, war 2) daß Er (Gott) אֶת־הָעֹלָם in ihre (der Menschen) Herzen gegeben. Gaab und Spohn fassen עֹלָם in der Bed. des arab. عِلْم Wissen und Hitz., demgemäß עֹלָם punktirend, übers.: „auch den Verstand hat Er in ihr Herz gelegt, ohne welchen der Mensch u. s. w." Die Uebers. des מִבְּלִי אֲשֶׁר läßt sich nicht beanstanden; nur selten ist מבלי Conjunction und bed. da: *eo quod* darum daß Ex. 14, 11. 2 K. 1, 3. 6. 16., was hier nicht paßt; es wird also auch hier Präpos. sein und kann mit folg. אשר ebensowol ‚ohne welchen (welches)' als ‚ohne dies daß' (Venet. *ἄνευ τοῦ ὅτι*),

wie öfter אֶפֶס כִּי z. B. Am. 9, 8., bed. Aber jenes arab. عِلْم ist dem Hebr. schlechthin fremd, dieses kennt kein עָלַם in der Bed. ‚emporragen, sichtlich, kenntlich s.‘, welches jetzt auch für das Assyrische als Stammwort des Landesnamens עֵילָם = Hochland nachgewiesen ist.[1] Zwar glaubt Hitz. hebräisches עֵלֶם = Weisheit in Sir. 6, 21 entdeckt zu haben, wo es zu einem Wortspiel mit נעלם ‚verborgen‘ verwendet sei: *σοφία γὰρ κατὰ τὸ ὄνομα αὐτῆς ἐστι, καὶ οὐ πολλοῖς ἐστι φανερά.* Schon Drusius und Eichhorn haben hier an das arab. عِلْم erinnert; Grimm aber fragt mit Recht: „dieses Wort als hebräisches sollte sich als spürbar nur hier und falsch punktirt nur Pred. 3, 11 erhalten haben, und von demselben auch keine leise Erinnerung im Chald. Syr. und Rabbin. geblieben sein?“ Man bedarf dessen auch nicht. Daß Ben-Sira das Wort חכמה als auf חכם √חכ ‚fest, verschlossen, dunkel s.‘ zurückgehend (s. zu Ps. 10, 8 S. 131) etymologisch durchschaut habe, ist freilich sehr unwahrscheinlich, aber um so wahrscheinlicher (was schon Drusius zur Wahl gibt) daß er in den Namen der חכמה nach dem aram. ܐܰܟܰܡ אֲכַם *nigrescere* den Begriff der Dunklen hineingelegt hat.[2] Bed. nun etwa את־העלם an u. St. die Welt (Hier. Lth. Ew.) oder Welterkenntnistrieb (Raschi) oder Weltsinn (Ges. Kn.)? Die Antwort darauf ist schon in Psychol. S. 406 (Aufl. 2) gegeben: „Im nachbiblischen Hebraismus bez. עולם nicht allein die Ewigkeit rückwärts und vorwärts als unabsehbare Dauer, sondern auch die Welt als das unabsehbar Dauernde (*αἰών*, *seculum*); die biblische Sprache aber kennt das Wort in letzterer Bed. noch nicht[3], und man wird also die Worte Koheleths nicht von dem Drange des Menschen, über das Weltganze zu reflectiren, verstehen dürfen.“ An sich ist der Ged., daß Gott das Weltganze den Menschen ins Herz gelegt, nicht unwahr: der Mensch ist wirklich ein Mikrokosmos, in welchem der Makrokosmos sich abspiegelt (Elst.), aber der Zus. ist ihm nicht günstig; denn die Erörterung geht nicht davon aus, daß der Mensch nur ein Glied in dem großen Weltganzen ist und daß Gott jedem Wesen seine bestimmte Stelle angewiesen, sondern daß der Mensch in allen seinem Erleben ein zeitlich bedingtes Wesen ist und daß in dem geschichtlichen Verlaufe Alles auf die Zeit trifft, die ihm nach Gottes Weltplan

---

1) s. Friedrich Delitzsch, Assyrische Studien (1874) S. 39. Anders Fleischer, welcher *ʿalima* ‚wissen‘ mit *ʿalam* ‚verbergen‘ verknüpft, so daß wissen s. v. a. in etwas verborgen, eingedrungen, eingeweiht s. (mit ب des Obj. wie شعر wov. شاعر der Dichter als ‚Merker‘).

2) Grätz übers. את־העלם „die Unwissenheit“ (s. darüber v. Orelli a. a. O. S. 83). Ein R. Achwa im Midrasch zu u. St. knüpft an die *scriptio defectiva* an, indem er bemerkt: שהועלם מהם שם המפורש „denn der geheimnisvolle Gottesname ist ihnen verborgen.“

3) Auch im Phönizischen bed. עלם bis in späte Zeit herab nicht die Welt, sondern die Ewigkeit: מלך עלם *βασιλεὺς αἰῶνος* (*αἰώνιος*), *Seculo frugifero* auf einer Münze = dem fruchtbringenden עלם (*Αἰών*).

zukommt. Der Begriff aber, von welchem der der Zeit עֵת (זְמָן) überboten wird, ist nicht Welt, sondern Ewigkeit, zu welcher sich die Zeit wie der Theil zum Ganzen verhält (Cicero *inv.* 1, 26, 39: *tempus est pars quaedam aeternitatis).* Die Mischnasprache hält neben der Bed. Welt auch diese ältere Bed. von עולם fest und hat davon ein Adv. עולמית *aeterne* gebildet. Der Verf. will sagen, daß Gott nicht allein allem Einzelnen seinen bestimmten Platz im Geschichtsverlaufe angewiesen hat und den Menschen dadurch ihre Bedingtheit zum Bewußtsein bringt, sondern daß er ihnen auch ein über das Zeitliche hinausgehendes, auf die Ewigkeit gerichtetes Streben eingegründet: es liegt in seiner Natur, bei dem Zeitlichen nicht stehen zu bleiben und sich nicht daran genügen zu lassen, sondern die Schranke, die es ihm zieht, zu durchbrechen, die Unfreiheit und Unbefriedigung, worin es ihn gefangen hält, zu überwinden und inmitten des ruhelosen Wechsels der Zeitlichkeit sich dadurch zu trösten, daß er seine Gedanken auf die Ewigkeit richtet. Dieser Ausspruch von dem in der Menschen Herz gelegten *desiderium aeternitatis* ist eins der tiefsinnigsten Worte Koheleths. In der That zeigt das Treiben der Menschen, daß ihr innerstes Bedürfnis durch Zeitliches nicht gestillt werden kann. Er ist ein zeitlich beschränktes, aber innerlichst auf das Ewige bezogenes Wesen. Das Vergängliche gewährt ihm keinen Halt, es schwemmt ihn fort wie ein reißender Strom und drängt ihn, sich durch Erfassung des Ewigen zu retten. Es ist aber nicht sowol die praktische als die intellektuelle Seite dieser Mitgift und dieses eigentlichen Adels menschlicher Natur, welche Koheleth hier in Betracht zieht. Es genügt dem Menschen nicht zu erkennen, daß alles Einzelne was geschieht seine gottgeordnete Zeit hat — es ist ihm der Trieb natureigentümlich, über dieses bruchstückartige Erkennen hinauszugelangen und die Ewigkeit mit seinem Wissen zu umspannen, dahin geht sein Streben, aber — 3) „ohne daß der Mensch das Werk welches Gott verwirklicht von Anfang bis zu Ende zu erreichen vermag." Das Werk Gottes ist das in der Weltgeschichte, von welcher das einzelne Menschenleben ein Bruchtheil ist, sich vollziehende. Von diesem Werk heißt es daß Gott es gewirkt hat עָשָׂה, weil es, ehe es sich einzeln בעתו auswirkt, bereits fertig ist in Gottes Plan. Die Ewigkeit und dieses Werk verhalten sich wie Erfülltes und Erfüllendes, sie sind sich wechselseitig *πλήρωμα.* יִמְצָא ist Potentialis und gleichen Begriffs wie 8, 17. Iob 11, 7. 37, 23: es ist ein an den Gegenstand hinanreichendes und ihn erfassendes Erkennen gemeint. Ein Erfassen dieses Werks מֵרֹאשׁ וְעַד־סוֹף ist eben deshalb nicht möglich, weil die Ewigkeit, wie ihr Name עֹלָם besagt, das Verhüllte d. i. nach vorwärts und rückwärts Unabsehbare ist. Das dem Menschen eingesenkte *desiderium aeternitatis* bleibt also hier unter der Sonne unbefriedigt. Er möchte sich über die Schranken, in die er eingepfercht ist, erheben und statt am Einzelnen haften zu müssen eine Totalanschauung des Werkes Gottes gewinnen, welches darin zu zeitlicher Erscheinung kommt, aber diese Totalanschauung ist ihm unerschwinglich. Wüßte Koheleth von einem jenseitigen Le-

ben, welches bewährt daß wie kein Instinkt in der Naturwelt so auch der dem Menschen natürliche Zug nach dem Ewigen keine Illusion ist, so würde er zu einem besseren Ultimatum gelangen als v. 12: *So erkannte ich denn daß unter ihnen (Menschen) nichts besser ist als sich zu freuen und sich in seinem Leben gütlich zu thun.* Die Resignation gewönne an Wahrheitsgehalt, wenn לַעֲשׂוֹת טוֹב „Gutes zu thun" (LXX Trg. Syr. Hier. Venet.) bedeutete, und das scheint es nach 7, 20 bedeuten zu müssen. Aber mit Recht bem. Ginsb., daß dem Ultimatum nirgends sonst, weder 2, 24 noch 3, 22 und weiterhin, dieser sittliche Zug beigegeben ist; auch setzt ja וְרָאָה טוֹב 13[a] für לעשׂות טוב eudämonistischen Sinn voraus. Andererseits hat Zöckl. Recht, daß עשׂות טוב ‚sich gütlich thun' (Lth.) ohne Beleg ist. Zirkel vergleicht *εὖ πράττειν* und hält es für einen Gräcismus. Aber entweder steht es elliptisch für לעשׂות לו טוב (= להיטיב לו) oder man hat mit Grätz טוב לְרָאוֹת zu lesen — jedenfalls ist eine Forderung ethischen Sinns sowol hier durch den nächsten Zus. als durch die Parallelen ausgeschlossen; sie ist der Meinung Koheleths nicht entgegen, aber sie auszudrücken ist hier nicht der Ort. בָּם ist nach בָּאָדָם 2, 24 (s. dort) zu verstehen. Der die Menschen zusammenfassende Plur. geht hier ganz so wie v. 11 in den individualisirenden Sing. über. Aber auch — so fährt Koheleth fort — heiterer Lebensgenuß, dieses bei des Menschen Bedingtheit und Beschränktheit räthliche Beste, ist dem Belieben des Menschen entrückt v. 13: *Aber auch daß er esse und trinke und Gutes sehe bei all seiner Arbeit ist für jeden Menschen eine Gabe Gottes.* Die invertirte und noch dazu anakoluthische Satzbildung ist ganz so wie 5, 18. כָּל־הָאָדָם bed. eig. die Gesamtheit der Menschen = alle Menschen z. B. Ps. 116, 11; der Verf. aber gebraucht hier und 5, 18. 12, 13 das Wortpaar so daß das determinirte zweite Glied des *st. constr.* das erste nicht mitdeterminirt (was auch sonst zuweilen geschieht z. B. בתולת ישׂראל eine Jungfrau Israels Dt. 22, 19): ein jeder der Menschen (vgl. episch *πᾶς τις βροτῶν*). Was von שֶׁיֹּאכַל an folgt ist Präd. zu dem nominalsätzlich vorausgestellten Subj. כל־האדם: ein jeder der Menschen ist darin daß er isset . . von Gottes Gabe abhängig. Statt מִיַּד wird hier wie 5, 18 מַתַּת gesagt (verkürzt aus מַתְּנַת), was auch sonst vorkommt. Die Anknüpfung mit וְגַם verhält sich zum vorausgegangenen adversativ: und (= aber) auch (= trotz dem) wie 6, 7. Neh. 5, 8 vgl. Jer. 3, 10 wo גם durch בכל־זאת verstärkt ist. Ubrigens folgt aus v. 13 in Zusammenhalt mit 2, 24—26., daß für Koheleth *εὐπροΐα* und *εὐθυμία* sich wechselseitig bedingen, ohne daß daraus eine die Uebers. „Gutes zu thun" 12[b] rechtfertigende Folgerung zu ziehen ist. Auch die Bedingtheit des Menschen im Lebensgenuß und überhaupt seine Bedingtheit durch Gott den Absoluten hat ja einen ethischen Zweck, wie das Schlußergebnis besagt, zu welchem Koheleth gelangte v. 14: *So erkannte ich denn, daß Alles was Gott thun wird für immerfort bestehet, es ist dazu nichts hinzuzufügen und nichts davon abzubrechen — Gott hat es so eingerichtet daß man sich vor ihm fürchte.* Es ist ein aus dem Thatbestande der Erfahrung gezogener Schluß,

eine für jetzt und weiterhin gültige Wahrheit; man kann mit gleichem Rechte *quidquid facit* und *quidquid faciet* übers. Das Präd. aber zeigt daß das futurisch Ausgedrückte auch futurisch gedacht ist, denn הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם bed. nicht: das ist für ewig (Hitz.), was durch den Nominalsatz הוּא לעולם ausgedrückt sein würde, sondern: das wird für ewig sein (Zöckl.) d. h. wird ewig seine Geltung behaupten. Das Gesagte gilt ebensowol von Gottes Einrichtungen und Wirkungen in der Naturwelt, als von seinen Willenskundgebungen, Gestaltungen und Fügungen in der Menschengeschichte. Alles das ist geschöpflicher Alterirung entrückt; der Sinn ist nicht daß man nichts hinzu und davon thun soll (Dt. 13, 1. Spr. 30, 6), sondern daß es unmöglich geschehen kann: *οὐκ ἔστιν ἐλαττῶσαι οὐδὲ προσθεῖναι* (Sir. 18, 5). Und diese Unabänderlichkeit der Satzungen Gottes zweckt darauf ab daß man ihn, den Allesbedingenden und selber Unbedingten, fürchte: er hat gemacht daß sie (die Menschen) sich vor ihm fürchten, עשׂה שׁ *fecit ut* wie Ez. 36, 27. *ποιεῖν ἵνα* Apok. 13, 15 und יראּ מִלְּפָנָיו wie 8, 12 f., vgl. 1 Chr. 16, 30 mit Ps. 96, 9. Die Unveränderlichkeit göttlichen Thuns zeigt sich darin, daß in dem geschichtlichen Verlaufe gleiche Erscheinungen sich wiederholen, denn die Grundlegungen, die ursächlichen Verkettungen, die Normen des Waltens Gottes bleiben die gleichen v. 15: *Was da geschieht, längst ist es und was zukünftig, längst ists gewesen — Gott sucht das was verdrängt war auf.* „Es ist längst" (כְּבָר הוּא) wird von dem gesagt was der Gegenwart sich als Gewordenes, als Frucht einer Entwickelung darstellt; „es ist längst gewesen" (כְּבָר הָיָה) von dem Künftigen (אֲשֶׁר לֶהָיוֹת *τὸ μέλλον*, engl. *which is to be,* s. über die Syntax Ges. § 132 Anm. 1), welchem invoraus das Recht, für etwas schlechthin Neues zu gelten, abgesprochen wird. Das Walten Gottes ist nicht zu ändern und ändert auch sich selbst nicht, seine schöpferische sowol als moralische Weltordnung producirt bei gleichen Gesetzen gleiche Erscheinungen — (diesem Gedankenstrich entspricht hier wie 14^b das וְ) Gott suchet אֶת־נִרְדָּף (vgl. zur Indetermination אֶת־לֵב 7, 7. Ew. § 277^d). Hgst. übers.: Gott suchet den Verfolgten (LXX Symm. Trg. Syr.), aber diesen Trostgedanken hier zu finden hätte er der Berleburger Bibel überlassen sollen. נִרְדָּף heißt hier Verfolgtes, Verjagtes, Verdrängtes, von dem man meinen möchte, daß es für immer abgethan und der Vergangenheit verfallen sei; das sucht Gott, sucht es geflissentlich auf und bringt es wieder zum Vorschein, denn sein Walten bleibt sich gleich und greift also auf bereits Dagewesenes zurück. So schon Hier. *Deus instaurat quod abiit,* so Venet. *ὁ θεὸς ζητήσει τὸ ἀπελημένον*, so unter den nachreformatorischen Ausll. Geier: *praestat ut quae propulsa sunt ac praeterierunt iterum innoventur ac redeant,* und diese Erklärung ist jetzt nach Knobels, Ewalds und Hitzigs Vorgang mit Recht die herrschende. Der Ged. bliebe der gleiche wenn man übersetzen dürfte: Gott sucht das Analoge auf. Im Arab. heißt ein Wort im Verh. zum andern مُرَادِف wenn es ihm sinnverwandt ist und مُتَرَادِفَة ist der Kunstaus-

druck für Synonyme. In der hebr. Kunstsprache sagt man dafür שְׁמוּת נִרְדָּפִים solche deren eins vom andern verfolgt wird, deren eins gleichsam dem andern auf dem Nacken sitzt. Aber diese Benennung ist durch das Arabische vermittelt; es fehlen für den Beweis des Gegentheils altertümliche Belege.

Gottloses Treiben der sich selbst überlassenen Menschen und das thiergleiche Ende III, 16 ff.

Zu der Beobachtung des über die Zeitschranke hinausgehenden und doch innerhalb derselben festgehaltenen Strebens der Menschen (רָאִיתִי v. 10) gesellte sich eine andere Beobachtung v. 16: *Und weiter sah ich unter der Sonne des Rechtes Stätte, daß dort die Gottlosigkeit, und der Gerechtigkeit Stätte, daß dort die Gottlosigkeit.* Der Bau des Verses ist palindromisch wie 1, 6. 2, 10. 4, 1. Man könnte מָקוֹם auch als sogen. *casus absol.* fassen, so daß מקום · · עָשָׂה ein emphatisches בְּמָקוֹם (Hitz.) und die Construction wie Jer. 46, 5 ist, aber die Accentuation fordert das nicht (vgl. Gen. 1, 1) und warum soll es nicht geradezu Obj. zu ראיתי sein, was es virtuell jedenfalls ist? Die beiden שמה רשע könnten Attributivsätze sein: woselbst die Gottlosigkeit (waltet), denn das alte Schema des Attributivsatzes (der صِفَة) ist dem Stile dieses Buches nicht fremd (s. 1, 13 נָתַן = נָתְנוֹ und 5, 12 רָאִיתִי = רְאִיתִיו), aber warum nicht lieber virtuelle Prädicatsaccusative: *vidi locum juris (quod) ibi impietas?* Vgl. Neh. 13, 23 mit Ps. 37, 25. Ort des Rechts ist ein solcher, wo das Recht ermittelt und vollstreckt werden soll, und Ort der Gerechtigkeit ein solcher, wo die Gerechtigkeit das Recht ermitteln und vollstrecken soll, denn מִשְׁפָּט ist Richtscheid und Thatbestand, צֶדֶק Eigenschaft und Handlungsweise. רשע ist beidemal das selbe: Gottlosigkeit (s. über den Wurzelbegriff des Verbalstamms ‚lose, locker s.‘ zu Ps. 1, 1), welche das Recht beugt und das Gegentheil des צדק d. i. rechtlicher und sittlicher Strenge ist. רָשַׁע behauptet sonst wie רָשַׁע, פָּלַךְ, צָדַק *in p.* sein *e*, stellt sich aber hier neben das gleichfalls schwankende חָסַר (vgl. Ps. 130, 7 mit Spr. 21, 21). שָׁמָּה ist hier s. v. a. שָׁם wie Ps. 122, 5 u. ö.; der Locativ *ah* steht ebensowol auf die Frage wo als auf die Frage wohin. Er sagt nun womit er sich bei jener Warnehmung beschwichtigte v. 17: *Ich sprach in meinem Herzen: den Gerechten sowol als den Gottlosen wird Gott richten, denn eine Zeit jedem Vornehmen und für jeglich Thun gibt es dort.* Da אֶת־הַצַּדִּיק an erster Stelle steht, so hat hier יִשְׁפֹּט den Doppelsinn des Richtens = Rechtschaffens wie in שָׁפְטֵנִי der Psalmen 7, 9. 26, 1 u. ö. und des Richtens = Strafvollstreckens. Sowol dem Gerechten als dem Gottlosen[1] wird Gott dasj. zutheilen, was ihnen von

1) LXX (in Aquila's Weise): *σὺν τὸν δίκαιον καὶ σὺν τὸν ἀσεβῆ* — gemäß der talmudischen hermeneutischen Regel, daß wo das Obj. durch את bezeichnet wird immer mit dem ausdrücklich Genannten ein Anderes mitgemeint und mitzuverstehen ist.

Rechts wegen zukommt. Aber es geschieht nicht alsbald und läßt lange auf sich warten, denn eine bestimmte Zeit für jedes Vornehmen (3, 1) und für (עַל im jüngeren Sprachgebrauch *promiscue* mit אֶל und לְ wechselnd z. B. Jer. 19, 15. Ez. 22, 3. Ew. § 217 i) jedes Thun gibt es שָׁם. Dieses von allen alten Uebers. geschützte שׁם kann nicht zeitlichen Sinn haben: allda = dereinst (vgl. Ps. 14, 5. 36, 13), *tunc* = *in die judicii* (Hier. Trg.), denn „eine Zeit des Gerichts gibts für Alles dereinst" läßt sich nicht sagen, da ja eben das שׁם (der Gerichtstag) diese Zeit selbst und nicht die Zeit dieser Zeit ist. Ew. faßt שׁם als in die Vergangenheit weisend, indem er folgendermaßen construirt: „den Gerechten und Ungerechten wird Gott richten (denn eine Zeit ist für jede Sache), und richten (ו also explicatives ‚und zwar') über jede That dort d. i. jede vormals geschehene. Aber dieses שׁם ist nicht nur schleppend, sondern auch zweideutig und zwecklos, und übrigens wird durch diese Einklammerung des כִּי עֵת לְכָל־חֵפֶץ der Hauptged., daß bei Gott Alles, auch sein richterliches Eingreifen, seine Zeit hat, seiner Selbständigkeit und der ihm zukommenden Stellung im Hauptsatze beraubt. Hat der Verf. שׁם als Adv. gemeint, so hat er gewiß örtlichen Sinn damit verbunden: dort, näml. bei Gott *apud Deum;* für diesen aufwärts weisenden Gebrauch des שׁם ist freilich Gen. 49, 24 der einzige Beleg, und dort steht es inmitten erhabenster und affektvollster Rede. Deshalb liegt es zu nahe, mit Houbig. Döderl. Palm Hitz. שָׂם zu lesen: „eine bestimmte Zeit . . hat er (Gott) gesetzt"; שׂוּם (טוּם) ist das übliche Wort von Gottes Anordnungen in Natur- und Menschenwelt (Spr. 8, 29.; Ex. 21, 13. Num. 24, 23. Hab. 1, 12 u. ö.) und wie im Assyr. *simtuw* bed. auch hebr. שִׂימָה (שׂוּמָה) 2 S. 13, 32 geradezu das Geschick oder Verhängnis.[1] Elst. nimmt bei dieser Lesung an der Wortstellung Anstoß, aber auch Richt. 6, 19 hat שׂם vorausgehendes Obj. und לְכָל־חֵפֶץ וְעַל כָּל־מַעֲשֶׂה ist ja Complement des Objektsbegriffs, so daß die Wortstellung im Grunde keine andere ist als 10, 20a. Dan. 2, 17b. Ganz unannehmbar ist die Annahme Herzfelds (Fürst Vaih.) daß שָׂם hier die talmud. Bed. *aestimat, taxat* habe, denn 1) wird dieses שׂוּם = arab. سام nicht mit עַל, sondern Acc. verbunden; 2) wird dadurch der auf die Zeit bezügliche Ged. durchbrochen, auf welchen v. 18 weiter baut. Mag man dagegen שָׂם lesen oder bei שָׂם im Sinne von עָמוֹ (Iob 25, 2. 23, 14 u. ö.) bleiben — der Ged. ist der gleiche und gleich passende: Gott wird den Unschuldigen und Schuldigen richten; es wird einmal geschehen, obwol es nicht so bald geschieht als man es wünschen möchte und für nöthig hält, denn bei Gott hat alles Vornehmen und jedes Werk seine festgesetzte Zeit, auch sein Richten (s. zu Ps. 75, 3); er läßt das Böse gewähren, läßt es sich entwickeln, sieht lange zu, ehe er eingreift (s. zu Jes. 18, 4 f.). Ueber diesen Verzug Gottes bis zu einem den Menschen verborgenen, nur ihm selber bewußten Termin

1) s. Schrader, Keilschriften u. A. T. S. 105 *simtu ubilsu* d. h. das Geschick entrückte ihn (hebr. שִׂימָה הוֹבִירַלְחֻרְתִּי), vgl. Friedr. Delitzsch, Assyr. Studien S. 66 u. ö.

reflektirend erklärte sich Koheleth die Sache wie folgt v. 18: *So sprach ich denn in meinem Herzen: (es geschieht) um der Menschenkinder willen, damit Gott sie sichte und damit sie sehen, daß sie dem Viehe gleich sind, sie an sich selber.* Ueber עַל־דִּבְרַת ob Sachverhalts = wegen (wie 8, 2) s. zu Ps. 110, 4., wo es nach (κατὰ) Sachverhalt bed., und oben S. 205 unter שׁ. Der Inf. לָבָרָם läßt sich nicht von mittelvocaligem בוּר ableiten — überhaupt ist לָבוּר 9, 1 nur metaplastische Form für לָבֹר oder לְבָרֹר — sondern nur von בָּרַר, dessen Inf. בַּר lauten kann n. d. F. רַד niedertreten Jes. 45, 1. שַׁח sich bücken Jer. 5, 26., aber nirgends sonst erscheint diese Infinitivform mit Suff. verbunden, gewissermaßen vergleichbar wäre חָנָם Hos. 11, 3., wenn sich annehmen ließe, daß dieses s. v. a. בְּמַחְנָם *sumendo eos.* Die Wurzel בר geht von dem Grundbegriff des Schneidens einerseits zu dem Begriff des Scheidens, Sichtens, Auslesens, andererseits zu dem des Glättens, Blänkens, Reinigens fort (s. zu Jes. 49, 2). Hier ist durch den Zus. die Bed. des Sichtens d. i. der Scheidung des Guten und Schlechten gemeint, mit welcher sich aber leicht wie in לְבָרֵר Dan. 11, 35 die Bed. des Klarstellens, des Lichtens, der Hervorstellung ans Licht verbindet, vgl. *Schabbath* 138ª 74ª: „Welches ist das Verfahren des בורר? Er scheidet das Genießbare (אוכל) aus und läßt das Ungenießbare (מסולת) liegen", wovon die Bed. worfeln (vgl. לְחָבֵר Jer. 4, 11) nur eine Besonderung ist[1], und *Sanhedrin* 7ᵇ: „Wenn dir eine Sache ברור klar (zweifelsfrei) ist wie der Morgen, so sprich sie aus und wenn nicht, sprich sie nicht aus." In לָבָרָם הָאֱלֹהִים ist האלהים ohne Zweifel Subj. nach Ges. § 133, 2. 3; Hitz. betrachtet האלהים als Genit., was, nach dem die Casusendungen noch besitzenden Arabisch beurtheilt, richtig ist; zwar läßt sich für *li-imtihânihim allahi* (mit Gen. des Subj.) auch *allahu* (mit Nomin. des Subj.) sagen, aber jenes ist das Regelrechtere und Gewöhnlichere (s. Ewald *Gramm. arab.* § 649), immerhin aber nicht zugleich für das hebr. Sprachbewußtsein Entscheidende. Daß Gott mit seinem richterlichen Einschreiten bis zu vorbehaltenem Termine zögert, geschieht um der Menschenkinder willen, in der Absicht näml. daß Gott sie sichte d. h. damit er, die freie Entwickelung nicht vor der Zeit gewaltsam abbrechend, den Unterschied der Guten und Bösen sich herausstellen lasse. Die Menschen, die in לברם Obj. sind, sind das zu וְלִרְאוֹת hinzuzudenkende Subj.: *et ut videant;* וַלֲרָאוֹת (= וּלְהַרְאוֹת) mit LXX Syr. Hier. zu lesen: *ut ostenderet* ist unnöthig. Ueber שָׁחֲמוֹ oder שָׁחַם und die demzufolge auch weiterhin variirende Accentuation s. die textkritischen Bem. Es fragt sich ob חַמָּה Ausdruck der Copula ist: *sunt (sint)* oder ob חַמָּה לָהֶם eine dem שחם בהמה sich beiordnende nähere Bestimmung ist. Was Hitz. bem., daß להם die Handlung auf das Subj. zurückwerfe, ist unklar — meint er daß להם mit לראות zusammengehöre? Das ist bei dieser Wortstellung unmöglich. Sehen wir von להם ab, so läßt auch schon da der ohne Noth umständliche Aus-

1) Nicht ‚sieben', denn ‚sieben' bed. *Schebtith* V, 9 nicht בָּרַר, sondern רִעֵד (eig. aufhüpfen machen, schütteln).

druck שהם בהמה המה sich begreifen: המה nimmt wie ein Echo das בהמה auf und vollzieht die ausgesprochene Gleichung auch im Wortklang (vgl. das die Battologie malende לָהֶם הֵם אמרים Hos. 13, 2). Dieses den Ged. musikalisch begleitende Wortgeklingel bleibt auch wenn man nach der Accentuation שֹׁהֵם בהֵמָה הֵמה לֹהֵם (s. hinten) המה mit dem hinzutretenden להם zusammennimmt, und sowol המה als להם begreift sich dann besser. Das ל von להם ist nicht reiner Dativ (AE: sie ihnen d. i. nach ihrer Selbstschätzung), sondern das der Beziehung wie Gen. 17, 20 betreffs Ismaels; Ps. 3, 3 betreffs meiner Seele; 2 K. 5, 7 in Verhältnis zu mir, vgl. אֶל 1 S. 1, 27 u. ö. Die Menschen sollen sehen daß sie Vieh (Gethier) sind, sie in Beziehung zu ihnen d. h. entw.: sie in Bezug auf sich wechselseitig (Lth. *vnter sie selbs*) oder: sie in Bezug auf sich selbst. Die Beziehung als Wechselbez. zu fassen würde sich im Rückblick auf v. 16 empfehlen, denn die Verurtheilung und Bedrückung der Unschuldigen unter dem Schein des Rechts ist ein Stück gesellschaftlich zu Tage tretender menschlicher Thierheit. Aber die folg. Begründung v. 19 stimmt zu dieser reciproken Fassung des להם nicht. So wird also להם reflexiv gemeint sein, aber es ist deshalb nicht pleonastisch (Kn.), auch nicht scherzhaft steigernd: *ipsissimi* höchstselbst (Ew. § 315[a]), sondern „sie in Beziehung zu sich selbst" ist s. v. a. sie an und für sich selbst d. h. menschlich (natürlich) betrachtet. So meint wol auch Mendelss. sein grammatisch unvermitteltes „sie sich selbst überlassen". Wenn man von der Aussicht auf Gottes dereinstiges Eingreifen in die dissonanzenvolle Menschengeschichte und wenn man überh. von Gott absieht, so verschwindet der Unterschied zwischen Menschen- und Thierleben v. 19: *Denn ein Zufall sind die Menschenkinder und ein Zufall das Vieh und Einen Zufall haben sie beide: wie das Sterben des Einen ist das Sterben des Andern und Einen Odem haben sie alle, und einen Vorzug des Menschen vor dem Thiere gibts nicht, denn Alles ist eitel.* Punktirt man zweimal מִקְרֵה (LXX), so hätte die dreigliederige Aussage die Art eines emblematischen Spruches (wie z. B. Spr. 25, 25): „Denn wie das Widerfahrnis der Menschen, so (ו der Gleichung) das Widerfahrnis des Thieres und Ein Widerfahrnis haben sie beide." Unmöglich kann מקרֶה mit *Segol* Verbindungsform sein (Luzz.), denn in Fällen wie מעֲשֶׂה מקשה Jes. 3, 24 ist die Wortpaarung appositionell, nicht genitivisch. Die dreimalige Schreibung מקרֶה ist aber durch das Trg. (auch Venet.) und handschriftlich verbürgt; Josef Kimchi bem.: שלשתם בסגול והם מוכרתים (alle drei haben *Segol* und sind also Formen des *absolutus*). Der Verf. meint, daß Menschen wie Thiere in ihrem Dasein und Ergehen zufällige d. h. nicht nothwendige und ihrer selbstmächtige, sondern von außen her bestimmte, durchaus bedingte und abhängige Wesen sind, wie Solon *Herod.* I, 32 zu Crösus sagt: der Mensch ist ganz und gar *συμφορή* d. i. ein Spiel des Zufalls. Die zwei ersten Aussagen meinen weder ausschließlich, daß die Menschen (abgesehen von Gott) gleich dem Thiere die Geburt eines blinden Ungefährs (Hitz.), noch ausschließlich daß sie gleichem Gesetze der Vergänglichkeit unterstellt seien (Elst.), sondern zunächst wird von den

Menschen in der Gesamtheit ihres Seins und Thuns und Leidens gesagt, daß sie zufällige Wesen sind, was dann sich dahin besondert, daß sie alle, Menschen wie Thiere, schließlich Einem d. i. gleichem Zufall erliegen. Wie das Sterben des Einen ist das Sterben des Andern und Einen Odem haben sie Alle d. h. Menschen wie Thiere sterben, indem dieser Lebensodem (die רוּחַ חַיִּים welche das Thier wie den Menschen zu נֶפֶשׁ חַיָּה macht) dem Körper entweicht (Ps. 104, 29). In זֶה "זוּ (wie 6, 5. Ex. 14, 20 und häufig) wird das auf Menschen und Thiere zurückbezügliche לָהֶם (Masc. als *genus potius*) auseinandergelegt. Mit dem mischnischen מְמוּת = biblisch מָוֶת (z. B. חזר לכמות שהוא zum *status quo* zurückkehren *Maaser scheni* V, 2) hat das מְמוּת hier selbstverständlich nichts zu schaffen. Das N. מוֹתָר, welches im Spruchbuch in der Bed. Vortheil vorkommt (14, 23. 21, 5., sonst nirgends), stellt sich hier im B. Koheleth als Synonym neben das ihm ausschließlich eigene יִתְרוֹן Vorzug. Daraus daß Menschen und Thiere gleichem Gesetz des Todes unterworfen sind, folgert der Verf., daß ein Vorzug des Menschen vor dem Thiere nicht bestehe; er meint wol, daß es in Betreff des Endes einen Vorzug des Menschen nicht gebe, drückt sich aber so allgemein aus, weil, wie sich ihm die Sache darstellt, der allesverschlingende Tod rückwirkend alle etwa zu behauptenden Unterschiede annullirt. Er haftet an der Gegenwart, ohne sich um die im Eingange der Thora enthaltenen urgeschichtlichen Erklärungsgründe derselben zu kümmern, und haftet an der Aeußerlichkeit der Erscheinung, ohne mit dem Psalmisten in Ps. 49 zu bedenken, daß, wenn auch dem Menschen mit dem Thiere das Sterben gemeinsam ist, doch nicht alle Menschen deshalb in gleicher Weise wie das Vieh (כַּבְּהֵמוֹת) dahinsterben. Daß das Thier stirbt weil es muß, der Mensch aber mitten in dieser Naturnothwendigkeit seine Freiheit behaupten kann, bleibt für ihn außer Betracht — הַכֹּל הָבֶל, die *ματαιότης*, welcher zuletzt der Mensch wie das Thier verfällt, wirft in sein Gemüt ihren langen dunkelen Schatten und umflort es völlig v. 20: *Alles geht dahin an Einen Ort, Alles ist aus dem Staube entstanden und Alles kehrt zurück zum Staube.* Der Eine Ort ist wie 6, 6 die Erde, die große Grabstätte, welche alles dahingestorbene Lebendige aufnimmt. Der Art. des ersten הֶעָפָר ist der gattungsbegriffliche, der Art. des zweiten der zurückweisende: zu dem Staube, woraus er entstanden (vgl. אֶל־עֲפָרָם Ps. 104, 29. לְאַדְמָתוֹ Ps. 146, 4); anders Gen. 3, 19 (vgl. Iob 34, 15) אֶל־עָפָר תָּשׁוּב zu Staub sollst du zurückkehren d. i. wieder werden. Von Staub zu Staub, *ἀπὸ γῆς εἰς γῆν* (Sir. 40, 11. 41, 10) ist die allem seelisch oder was dasselbe, leiblich Lebendigen gestellte Losung. Freilich besteht die Möglichkeit, daß es mit dem Geiste des sterbenden Menschen eine andere Bewandtnis habe, als mit dem Geiste des sterbenden Thieres, aber es ist fraglich v. 21: *Wer weiß hinsichtlich des Geistes der Menschenkinder, ob er aufwärts steige, und hinsichtlich des Geistes des Thiers, ob er hinabfahre niederwärts zur Erde?* Der fragende Sinn des חעלה und הירדה wird anerkannt von allen alten Uebersetzern: LXX Trg. Syr. Hier. Venet. Lth. Unter den Neuern nehmen das ה beidemal als Art. Heyder

(s. Psychol. S. 410) Hgst. Hahn Dale Bullock: „Wer kennt den Geist der Menschenkinder, ihn der emporsteigt nach oben..?“ Aber 1) paßt die Frage, so gefaßt, nicht in den Zus., welcher eine skeptische Frage fordert; 2) läßt sich hinter מִי יוֹדֵעַ nach 2,19. 6,12 vgl. Jo. 2, 14 interrogative Fortsetzung erwarten, und 3) steht beidemal הַיֹּדֵעַ als Subjektsbezeichnung nur deshalb, um die Fragsätze zu kennzeichnen (vgl. Jer. 2, 14) und bemerklich zu machen, daß העלה und הירדת nicht zu רוח und ורוח als Objekten gehörige Appositionen seien. Ob freilich die vorliegende Punctation הָעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת von fragender Fassung ausgehe, ist streitig. Saadia in *Emunoth* c. VI und Juda Halevi im *Kuzri* II, 80 verneinen es, ebenso Raschi AE Kimchi. Und sie mögen Recht haben. Denn statt הָעֹלָה müsste fragendes *an ascendens* הַעֹלָה (vgl. הַעוֹד, הַעוֹדֶנּוּ und auch הֲעָלָה Iob 13, 25) lauten; selbst vor א ist statt der virtuellen Verdoppelung Ersatzdehnung des fragenden *ha* nirgends sicher belegbar[1] und also wird auch das parallele הַיֹּרֶדֶת nicht nach הַיִּיטַב Lev. 10, 19. הַדָּרְכִי Ez. 18, 29 zu beurtheilen sein — man wird einräumen müssen, daß die Punktation durch Beseitigung der zwei fragenden הַ (ה) das hier Gesagte mit 12, 7 in Einklang zu setzen sucht. Aber dessen bedurfte es nicht. Denn מִי יוֹדֵעַ fällt doch nicht ganz mit dem zus., was Lucrez (in B. I) sagt:

Ignoratur enim quae sit natura animai,
Nata sit an contra nascentibus insinuetur?
An simul intereat nobiscum morte diremta?

Zwar wie von מי יודע läßt sich auch von *Ignoratur* sagen, es schließe nicht jederlei Wissen, sondern nur ein sicheres, auf zwingenden Gründen beruhendes aus; auch sind *interire* und יורד לַמָּוֶת kaum verschieden, denn keins von beiden bed. nothwendig Vernichtung, beides aber Aufhören selbständigen individuellen Bestandes — aber die Fragstellung bei Koheleth ist eine andere, indem sie bestimmter als dies bei Lucrez geschieht die Möglichkeit eines verschiedenen Endgeschicks des Menschengeistes und des Thiergeistes und also eines spezifischen Unterschiedes dieser zwei Lebensprincipe setzt. Schon in der Formirung des Dilemma's: ob aufwärts oder niederwärts liegt eine fragende Erkenntnis, und es kann nicht befremden, wenn Koheleth sich schliesslich dafür entscheidet, daß der Weg des Menschengeistes aufwärts gehe, womit immer noch nicht gesagt ist, daß er dies auf Grund demonstrativer Gewißheit annehme — es genügt daß sich ihm mit der moralischen Nothwendigkeit eines über das Diesseits hinausliegenden letztentscheidenden Gerichts zugleich der Fortbestand des Menschengeistes als Glaubenspostulat herausgestellt hat. Man darf aus dem in den Menschen vom Schöpfer hineingelegten *desiderium aeternitatis* (3, 11) folgern, daß es gleich den in die Thiere hineingelegten Instincten nicht auf Täuschung, sondern auf Befriedigung berechnet sein werde, und aus dem לְמַעְלָה Spr. 15, 24 d. i. über das Irdische, Endliche, Gemeine

1) Denn Richt. 6, 31 ist הַאִם, 12, 5 הַאֲפִרְחִי, Neh. 6, 11 הַאִישׁ zu lesen, vgl. zu Gen. 19, 9. 27, 21. In Num. 16, 22 ist das ה von הָאִישׁ Art., die Frage ist nicht äußerlich bezeichnet, vgl. auch הַעַיִט mit ה der Frage Jer. 12, 9 und הָעַיִט mit ה Art. Gen. 15, 11.

sich erhebenden Streben des Weisen, daß der Tod diesem Streben nicht ein Ende machen, sondern zur Erreichung seines Zieles verhelfen werde. Aber das ist ein indirekter Beweis, welcher doch immer dem direkten an Beweiskraft nachsteht.[1] Er setzt voraus, daß die Allmacht und Weisheit, welche die Welt geschaffen, zugleich die Liebe sei. So ist es also doch zuletzt der Glaube, welcher den Zweifelsknoten zerhaut, und aus 12, 7 sieht man daß dieser Glaube noch in Koheleth die Oberhand behalten. Auch im B. Sirach zeigt sich die alte Hadesvorstellung noch unüberwunden, aber hinter dem *οὐχ ἀθάνατος υἱὸς ἀνθρώπου* 17, 25 lesen wir gegen Ende, wo er von Elia spricht: *καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα* 48, 11. An u. St. bleibt Koheleth im Zweifel stecken, ohne an der Hand des Glaubens darüber hinauszukommen. In gewisser Beziehung ist die Frage, die er stellt, bis heute unbeantwortet; denn ist die Seele oder nach biblischer Begriffssprache richtiger: der Geist, von welchem das Seelenleben aller leiblichen Wesen ausgeht, eine Monas und als solche unzerstörbar, stehen dann nicht Zukunft der Thierseele und der Menschenseele in solidarischem Wechselverhältnis? In der That gibt das Jenseits uns Räthsel auf, deren Lösung menschlicher Denkarbeit trotzt, und wir dürfen uns nicht wundern, daß Koheleth, dieser nüchterne und fantastischer Selbsttäuschung unzugängliche Verstandesmensch, indem er sich als ob es außer dem Erkennen *lumine naturae* ein anderes nicht gebe in seinem Gedankenlabyrinthe abschloß, auch auf dem Wege der v, 16 angehobenen Gedankenreihe wieder bei dem Ultimatum angelangt v. 22: *So sah ich denn daß nichts besser ist als daß der Mensch sich freue an seinen Werken, denn das ist sein Theil; denn wer kann ihn dahin bringen daß er Einsicht gewinne in das was nach ihm werden wird?* Hgst., welcher den beiden ה v. 21 fragende Bedeutung abgesprochen, erkl. nun auch בְּמָה שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָיו nicht: was nach ihm (seinem Tode) aus ihm werden wird, sondern: was nach dem Zustande, in welchem er sich jetzt befindet, weiterhin geschehen wird. Zöckl. obgleich sowol die beiden ה als אחריו (nach ihm = wenn er aus diesem Leben geschieden sein wird oder scheidet 7, 14. 9, 3 vgl. Gen. 24, 67) richtig verstehend geht dennoch auf jene Erklärungsweise Hgst.'s ein und gibt ihr die Wendung: wie sich die Dinge nach seinem Ableben auf Erden gestalten werden. Aber 1) hat der Verf. für diesen Ged., wie 6, 12 zeigt, eine angemessenere Formulirung; 2) liegt dieser Ged., nachdem der Verf. es v. 21 für ungewiß erklärt hat, ob der Menschengeist im Act des Todes einen anderen Weg nehme als der Thiergeist, ganz und gar abseits, und es ist nur eine noch nicht völlig überwundene apologetische Tendenz, die ihn hier bei Haaren herbeizieht. Die Gedankenkette ist doch diese: Was mit dem Geiste des Menschen wird, wenn dieser stirbt, wer weiß das? Was nach dem Tode geschehen wird ist also dem Wissen des Menschen entzogen. Also ist es das Beste, sich der Gegenwart zu freuen, indem man Arbeit und dadurch vermitteltes Genießen mit einander verbindet (2, 24). Diese

1) s. Drbal, Propädeutische Logik § 150.

Freude des Menschen an seinen Werken d. h. wie 5, 18: welche seine Werke zum Quell hat und ihn dabei begleitet (8, 15), ist sein Theil d. i. das Beste was er von dem Leben auf dieser Welt hat. Statt בְּמַה־שׁ ist בְּמָה punktirt, weil שֶׁיִּהְיֶה אַחֲרָיו Ein zusammengehöriger Begriff ist, s. über מָה zu 2, 22. Und לִרְאוֹת בּוֹ wird gesagt, weil von dem Lebenden nicht sowol zu sagen ist, daß er was wenn er stirbt mit ihm werden wird nicht invoraus sehen, als daß er keinen Einblick darein gewinnen könne, weil der Gegenstand ihm keinen Stand hält.

Die dem Beobachter das Leben verleidende Drangsalirung der Menschen durch Menschen IV, 1—3.

Von der ungerechten Justiz geht das Register der untersonnischen Misstände auf die stolze unbarmherzige Lieblosigkeit der weitverbreiteten Menschenquälerei über IV, 1: *Und wiederum sah ich all die Bedrückungen, welche geschehen unter der Sonne, und siehe da Thränen der Bedrückten und haben keinen Tröster, und von ihrer Bedrücker Hand geht Vergewaltigung aus und haben keinen Tröster.* Falsch Hahn: und von neuem sah ich — die Beobachtung ist eine andere als 3,16., obwol nahe verwandte. Also: und wiederum sah ich — der Ausdruck folgt dem syntaktischen Schema Gen. 26, 18.; über das hier und v. 7 in Anwendung gebrachte *fut. consec.* s. S. 207 Nr. 2. Das zweite הֶעָשׁוּקִים ist *prt. pass.*, das erste wie Iob 35, 9 und auch Am. 3, 9 abstractes (d. i. die vielen Einzelfälle auf einen Gemeinbegriff bringendes) *pluralet.* (vgl. פְּדוּיֵי *redemti* Jes. 35, 10 und *redemtio, pretium redemtionis* Num. 3, 46); das plur. אֲשֶׁר נַעֲשִׂים darf nicht befremden, da sogar חַיִּים z. B. Ps. 31, 11. 88, 4 mit dem Plur. des Präd. verbunden wird. הֶמְצַת hat wie Jes. 25, 8 (vgl. Apok. 21, 4 *πᾶν δάκρυον*) sammelbegrifflichen Sinn. Sonderbar ist der Ausdruck וּמִיַּד עָשְׁקֵיהֶם כֹּחַ. Dem nächsten Eindrucke nach scheint dies zu bed.: „und aus der Hand ihrer Bedrücker keine Kraft der Rettung“ (mit fortwirkendem אֵין), aber der Parall. des palindromisch (wie 1, 6. 2, 10. 3, 16) gebauten Verses schließt diesen Sinn aus. Also ist כֹּחַ hier einmal, was sonst unbelegbar[1], in dem Sinne von Gewaltthätigkeit wie griech. *βία* gebraucht; Luzz. will וּבְיַד, wodurch der Ausdruck sprachgebrauchsgemäß würde, aber auch מִיַּד erklärt sich, die Kraft die sie in der Hand haben ist im Ausgehen von ihrer Hand als gemisbrauchte und als שֹׁד, als חָזְקָה sich äußernde gedacht. Angesichts dieses Jammers, welchen Menschen ihren Mitmenschen bereiten, verlor das Leben für Koheleth allen Werth und Reiz v. 2. 3: *Und ich pries die Todten die längst gestorben vor den Lebenden welche annoch am Leben, und glücklicher als beide den welcher noch nicht ins Dasein getreten, welcher nicht gesehen das böse Thun welches geschieht*

1) Auch nicht durch *Kamma* 18[a], wo כֹּחוֹ von der schädigenden Kraft eines Dinges und כח כחו von ebendieser als sich fortpflanzender und mittelbar sich äußernder gebraucht ist.

unter der Sonne. Schwerlich ist וְשַׁבֵּחַ als Part. gedacht, wie יוּקָשִׁים = מְיֻקָּשִׁים 9, 12; das מ des *prt. Pi.* pflegt nicht abgeworfen zu werden, nur מַהֵר Zef. 1, 14 ist viell. s. v. a. מְמַהֵר, aber aus gleichem Grunde wie בֵּית־אֵל 2 K. 2, 3 s. v. a. בְּבֵית־אל. Also ist וְשַׁבֵּחַ wie וְנָתוֹן 8, 9 und וְרָאֹה 9, 11 *inf. abs.* welcher in adverbiell untergeordneter Weise das vorausgegangene Finitum bei gleichem Subj.[1] fortzusetzen pflegt Gen. 41, 43. Lev. 25, 14. Richt. 7, 19 u. ö., vgl. bes. Ex. 8, 11 „Pharao sah .. und verstockte (וְהַכְבֵּד) sein Herz", ganz so wie hier וְשַׁבֵּחַ sich an ושבתי אני וָאֶרְאֶה anschließt. Eigentümlich ist nur die hinzutretende Subjektsbezeichnung; die syntaktische Möglichkeit dieser Verbindung wird durch Iob 40, 2 und in zweiter Linie Gen. 17, 10 verbürgt, doch würde אני wol weggeblieben sein, wenn ושבתי אני ואראה nicht zu entfernt stände. Ueber עֲדֶנָּה (mit נ *raphatum*) und עֲדֶן *adhuc* s. das Glossar und die textkritischen Bem. Die Umständlichkeit des Ausdrucks: *prae vivis qui vivi sunt adhuc* ist beabsichtigt: annoch lebend müssen sie auch noch Zeugen des vielen und trostlosen menschlichen Elends sein. Fraglich ist ob mit v. 3 ein neuer Satz beginnt (LXX Syr. Venet.) oder nicht. Daß אֵת wie arab. ايّا zuweilen zur Hervorhebung des Subjekts dient, läßt sich nicht leugnen (s. Böttcher § 516 und Mühlau's Anm. dazu); die mischnische Ausdrucksweise אוֹתוֹ הַיּוֹם jener Tag, אוֹתָהּ הָאָרֶץ jenes Land u. dgl. (Geiger § 14, 2) setzt eine gewisse Vorbereitung in der älteren Sprache voraus, und man könnte mit Weiß (Studien über d. Sprache der Mischna S. 112) אֵת אֲשֶׁר im Sinne von אותו אשר *is qui* fassen. Aber die accusativische Fassung liegt näher. Freilich läßt sich שַׁבֵּחַ טוֹב ‚glücklich preisen' nicht sagen, aber zu טוב denkt sich leicht וְקָרָאתִי hinzu, wonach Hier. übers.: *et feliciorem utroque judicavi qui necdum natus est.* הָרָע hat Doppel-*Kamez* wie überall ausgen. Ps. 54, 7. Mi. 7, 3.[2] Besser noch als der Gestorbene der Ungeborne, der des wüsten Treibens unter der Sonne gar nicht ansichtig geworden. Ebenso sagt eine in vielen Variationen vernehmbare griechische Klage: „Das Beste ists niemals geboren zu werden, das Zweitbeste sobald als möglich zu sterben", s. über diese durch alle Freude Schönheit und Herrlichkeit des hellenischen Lebens sich hindurchziehende schrille Dissonanz Apologetik S. 116. Der Buddhismus gibt demgemäß dem *nirvâna* die Stelle des höchsten Guts. Daß wir Koheleth auf gleicher Fährte finden (vgl. 6, 3. 7, 1), hat darin seinen Grund, daß so lange der Schwerpunkt des Menschendaseins in das Diesseits verlegt und dieses nicht als Vorhalle eines Jenseits betrachtet wird, kein über den Jammer des Diesseits hinweghebender nachhaltiger Trost vorhanden ist.

---

1) Auch 1 Chr. 5, 20 bleibt virtuell das Subj. das gleiche: *et ita quidem ut exaudirentur.*

2) s. Heidenheim in der Pentateuch-Ausgabe *Meor Enajim* zu Dt. 17, 7.

Das leidige Rivalisiren und ruhelose Jagen IV, 4—6.

Mit וְרָאִיתִי folgen zwei andere unter sich verwandte und in זֶה הֶבֶל auslaufende Beobachtungen v. 4: *Und ich sah all die Arbeit und all die Kunstfertigkeit des Geschäfts, daß es neidisches Ueberflügeln des Einen durch den Andern — auch das ist eitel und windiges Streben.* הִיא geht auf dieses Aufbieten von Kraftanstrengung und Geschicklichkeit. Der Graec. Venet., indem er hier und 2, 24 כִּשָּׁרוֹן χαθαρότης übers. (gegen Kimchi ענין היושר והנכונה) verräth sich als Juden. Mit כִּי *quod* folgt auf das Obj. das davon zu Prädicirende. Das מִן von מֵרֵעֵהוּ ist wie in אֹמֵץ מִן Ps. 18, 18 u. dgl. einunddasselbe mit dem comparativischen: *aemulatio qua unus prae altero eminere studet.* All dieser Aufwand von Kraft und Kunst hat die Eifersucht und den Neid, wodurch Einer den Andern zu überflügeln sucht, zum giftigen Stachel. Berufsmäßige Thätigkeit muß freilich sein, Müßiggang ist Selbstverderbung v. 5: *Der Thor faltet seine Hände und frißt sein eigen Fleisch.* Er legt die Hände zus. (Spr. 6, 10 = 24, 33), legt sie in den Schooß, statt sie arbeitsam zu regen, und frißt ebendamit sich selbst auf d. i. richtet sich selbst zu Grunde (Ps. 27, 2. Mi. 3, 3. Jes. 49, 26), indem er, statt sich von seiner Hände Arbeit zu nähren, vom eignen Fette zehrt und so sich selbst aufzehrt. Der Nachdruck liegt nicht auf dem Subj. (der Thor und nur der Thor), sondern auf den Prädicaten. Das Nichtsthun der Thoren ist so bez. daß es sich selbst richtet und dadurch tritt dieser v. 5 in Verh. des Gegensatzes zu dem was folgt v. 6: *Besser eine Hand voll Ruhe als beide Fäuste voll von Arbeit und windigem Streben.* Mendelss. u. A. fassen v. 5 als Einwurf des Fleißigen und v. 6 als Erwiderung des Faulen. Auch Zöckl. geht hier mit Hitz. und verfällt hier der von ihm übrigens, was wir S. 224 rühmten, verworfenen dialogischen Fassung. Wie überall, so hebt sie auch hier die Einheit des unbegriffenen Gedankenzus. auf. נַחַת bed. hier so wenig als irgendwo anders die Ruhe des Faulen, sondern Ruhe im Gegens. zu der Geschäftigkeit, bei welcher der Mensch nicht zu sich selbst kommt, zu dem Jagen nach Gewinn und Ehre, welches nie genug hat, zu dem Rivalisiren, welches sein Ziel immer höher steckt und Andern den Rang abzulaufen sucht — es ist mit Wolsein verbundene Ruhe (6, 5), sanfte Stille (9, 17), Feiern von sich selbst verlierendem Selbstwirken (Jes. 30, 15), vgl. das nachbibl. נַחַת רוּחַ Befriedigung, Vergnügen, Behagen. Mit Einem Worte: נחת hat hier nicht den Sinn des Faullenzens. Die Gedankenfolge ist also diese: Der Thor zehrt faullenzend seine eigne Lebenskraft auf, andererseits aber ist ein Bischen rechter Ruhe besser als von Eifersucht gestachelte und sich keine Ruhe gönnende Arbeit windigen Strebens die Hülle und Fülle. כַּף ist die offene hohle Hand und חֹפֶן (assyr. *ḫupunnu*) die geballte geschlossene. נחת und עמל ורעות רוח sind Acc. dessen worauf die Maßbestimmung sich bez. (Ges. § 118, 3); die accus. Anknüpfung lag hier um so näher, da מָלֵא mit dem Acc. dessen wovon etw. voll ist verbunden wird.

In וּרְעוּת רוּחַ liegt die Selbstbegründung des ausgesprochenen Urtheils. Das Streben eines Menschen, welcher sich abarbeitend lediglich sich selbst sucht und in Ruhelosigkeit sich selbst verliert, ist wirklich ein Streben, welches Wind zum Gegenstand und die Art des Windes hat.

Das zwecklose Mühen und Kargen des Alleinstehenden IV, 7—12.

Eine andere leidige Erscheinung ist das endlose Arbeiten und unersättliche Gieren des Isolirten, welches weder ihm selbst noch einem Andern, der ihm nahe steht, zugute kommt v. 7. 8: *Es gibt Einen ohne einen Zweiten, auch Sohn und Bruder hat er nicht und kein Ende ist seiner Arbeit, gleichwol werden seine Augen Reichtums nicht satt — für wen arbeite ich da und versage meiner Seele alles Gute? Auch das ist eitel und eine leidige Mühe ist es.* Daß וְאֵין wie in ואין מספר Ps. 104, 25. 105, 34 den Sinn von בְּאֵין *absque* hat, bem. bereits Nolde in seiner Partikel-Concordanz: ein Solitarius ohne einen ihm zur Seite stehenden, ihm nahe stehenden Zweiten d. h. ohne Gattin und ohne Freund, auch, wie das Folg. sagt, ohne Sohn (die Gattin könnte ja gestorben oder auch der Sohn ein außerehelicher sein) und Bruder. Ueber וְאָח, wofür sich bei verbindendem Acc. וְאָת erwarten ließe (vgl. aber auch 2, 7 וְנָצָאן mit *Mahpach* und hinwieder 2, 23 וְלִבּוֹ mit *Paschta*), s. zu Ps. 55, 10. גַּם läßt sich sowol im Sinne von ‚auch' als von ‚gleichwol' (Ew. 354ᵃ) fassen; das Letztere ist vorzuziehen, da die endlose Arbeit das sich keine Rast verstattende Streben nach Vermehrung des Besitzes in sich schließt. Ungeschickter Weise corrigirt das *Kerî* עינו in עֵינוֹ; die einheitliche Zusammenfassung der zwei Augen wäre hier naturwidrig, da der Habgierige Gold Silber und Werthsachen wirklich mit beiden Augen verschlingt und doch, so groß auch der Reichtum ist, immer mehr in seinem Besitz sehen möchte; der Sing. des Präd. ist wie 1 S. 4, 15. Mi. 4, 11. Mit וּלְמִי אֲנִי versetzt sich Koheleth in die Seele eines solchen Familienlosen und Freundelosen, doch mag dieses Umschlagen der Schilderung in Selbstbekenntnis dadurch veranlaßt sein, daß der Verf. in seinen alten Tagen wirklich so vereinzelt und allein stand. Ueber חִסַּר mit Acc. dessen dem und מִן der Sache an der man es ihm mangeln läßt s. zu Ps. 8, 6. Daß der Verf. in Mitleidenschaft zu dem hier bloßgestellten Misverhältnis steht, möchte auch daran zu merken sein, daß er sich nun des Breiteren im Lobe der Gemeinschaft und Aufzählung der Nachtheile der Vereinzelung ergeht v. 9: *Besser sind je zwei daran als der Eine, sintemal sie guten Lohn haben in ihrer Arbeit.* Mit הַשְּׁנַיִם weist der Verf. auf ein solches Paar hin, חָאֶחָד ist Einer wie der eben Beschriebene. Der gute Lohn besteht darin, daß jeder der zwei das angenehme Bewußtsein hat, durch seine Arbeit dem Andern Nutzen zu schaffen und überhaupt ihm hülfreich zur Seite zu stehen. In diesem allgem. letzteren Sinn wird das Lohnende treuen Zusammenstehens begründet v. 10: *Denn wenn sie fallen, kann der Eine seinen Genossen aufrichten,*

wehe aber dem Einen welcher fällt und ist kein Zweiter da ihn aufzurichten. Nur das Trg., welchem Grätz folgt, verwechelt אִילוֹ mit אִלּוּ (s. über beides S. 197 unt. und 198 und über die Accentuation die textkrit. Bem.); es ist s. v. a. אוֹי לוֹ Jes. 3, 9 oder הוֹי לוֹ Ez. 13, 18. הָאֶחָד ist Appos., an das Pronominalsuff. sich anschließend wie z. B. in weit ungefügigerer Weise Ps. 86, 2; die Präp. pflegt bei der Appos. nicht wiederholt zu werden Gen. 2, 19. 9, 4 (Ausnahmen: Ps. 18, 51. 74, 14). Ob man שֶׁיִּפֹּל *qui ceciderit* (11, 3) oder *quum ceciderit* (Hier.) übers., kommt auf eins hinaus. יָקִים ist Potentialis: es ist möglich und auch wahrscheinlich daß es geschehen werde, wenn anders er ein חָבֵר טוֹב d. i. wahrer Freund (*Pirke aboth* II, 13) ist. Ein anderer Vortheil der Gemeinschaft v. 11: *Ferner wenn sie ihrer zwei liegen, so wirds ihnen warm, wie kanns aber einem Vereinzelten warm werden?* Das eheliche Verhältnis ist nicht ausgeschlossen, aber bleibt im Hintergrunde; der Verf. hat zwei Freunde im Auge, welche in kühler Nacht unter Einer Decke (Ex. 22, 26. Jes. 28, 20) liegend sich aneinanderschmiegen und wechselseitig erwärmen. Auch in *Aboth de-Rabbi Nathan* c. 8 wird das Beisammenschlafen als Freundschaftsstück mitaufgezählt. Das ו von וְחַם ist das des Nachsatzes; es fehlt 10ª regelrecht bei האחד, weil es gew. beim Verbum, selten (z. B. Gen. 22, 1) beim vorausgehenden Subj. in Anwendung kommt. Ein anderer Vortheil der Gemeinschaft v. 12: *Und wenn einer ihn, den Einen, gewaltthätig angreifen wird, so werden ihrer Zwei ihm Widerstand leisten, und (vollends) eine dreifache Schnur reißt nicht so bald entzwei.* Die Form יִתְקְפוֹ für יִתְקְפֵהוּ Iob 15, 24 ist wie יִרְדְּפוֹ Hos. 8, 3 = יִרְדְּפֵהוּ Richt. 9, 40. Besteht man darauf daß תקף überwältigen bed., so ergibt sich der Sinn: wenn einer ihn, den Einzelnen, überwältigen kann, so werden dagegen ihrer zwei ihm gegenüber Stand halten können (Herzf.), aber die beiden אִם v. 10. 11., welche s. v. a. ἐάν, schließen ein solches rein logisches εἰ aus. Und warum soll תקף wie die Ueberwältigung nicht auch die Vergewaltigung mittelst Ueberfalls bedeuten können? Im Mischnischen und Arabischen bed. es packen, in Beschlag nehmen, im Aram. ist אַתְקֵף s. v. a. הֶחֱזִיק und auch Iob 14, 20. 15, 24 (s. den Comm.) läßt es sich ebensowol von gewaltsamem Angriff als vollendeter Bewältigung verstehen, wie נשׂא heben und tragen, עמד hintreten und stehen bed. Mag man es aber inchoativ verstehen oder nicht, jedenfalls ist האחד nicht der Angreifer welcher vielmehr das in יתקפו steckende unbenannte Subj. ist, sondern der Eine, welcher wenn er allein wäre erliegen müßte; die Construction יתקפו האחד folgt dem Schema Ex. 2, 6 „sie sah es, das Kind.“ Dem durch תקף ausgedrückten Anprall steht עמד נגד entgegen, welches jemandem mit Erfolg widerstehen bed. wie עמד לפני 2 K. 10, 4. Ps. 147, 17. Dan. 8, 7 jemandem Stand halten. Von Dreien welche zusammenhalten ist 12ª keine Rede; der Fortgang von Zwei zu Drei geschieht also in der Weise des Zahlenspruches (s. Sprüche S. 12). Halten Zwei zus., so bewährt sich das als gut; sind es aber ihrer Drei, so gleicht dieser Dreibund einer aus drei Fäden zusammengedrehten Schnur, die nicht so bald zer-

sprengt werden kann. Statt des bestimmten gattungsbegrifflichen Art. הַחוּט הַמְשֻׁלָּשׁ bedienen wir uns des unbestimmten. *Funiculus triplex difficile rumpitur* gehört unter die von Koheleth ausgegebenen geflügelten Worte.

Die Begeisterung für den neuen König und ihr Erlöschen IV, 13—16.

In aphoristischer Weise folgt auf die das Gesellschaftsleben betreffenden Beobachtungen eine politische, wie näml. die Popularität sich in Nichts und ihr Gegentheil verläuft. Der Verf., der hier offenbar Erlebtes copiert, beginnt mit einem gemeingültigen Satze v. 13: *Besser ein Jüngling arm und weise als ein König alt und thöricht, der es nicht mehr versteht sich warnen zu lassen* d. h. der seine Thorheit noch dadurch steigert daß er חָכָם בְּעֵינָיו Spr. 26, 12 ist; früher, wie עוֹד andeutet, war er der Ergänzung dessen was ihm fehlt durch Anderer Belehrung einigermaßen zugänglich, jetzt aber ist er mit zunehmendem Alter in seiner Thorheit verknöchert, bietet warnender Einsprache Trotz und untergräbt dadurch seinen Thron. Die Verbindung des V. ידע mit ל und Inf. (wofür sonst der bloße Inf. üblich ist) liebt der Verf.; sie bed.: sich auf etw. verstehen v. 17. 6, 8. 10, 15., hier ist ein auf Selbsterkenntnis und Menschenkenntnis beruhendes Verstehen gemeint. נִזְהַר ist hier und 12, 12. Ps. 19, 12 ein ebensolches *Ni. tolerativum* wie das synon. נוֹסַר Ps. 2, 10: sich aufhellen, aufklären, witzigen, warnen lassen. Nach diesem Gegens. bestimmt sich auch der mit חכם sich verbindende Begriff. Es ist ein junger Mann (יֶלֶד wie Dan. 1, 4., aber auch schon im Liede Lemechs Gen. 4, 23) gemeint, welcher, obwol arm (s. zu מִסְכֵּן das Glossar), dadurch den alten imbecillen und dabei kindisch eigensinnigen König überragt, daß er die Nothwendigkeit einer gründlichen Umgestaltung der gegenwärtigen öffentlichen Zustände erkennt und die Situation dermaßen zu bemeistern weiß, daß er sich selbst bis zum Machthaber über das verwahrloste Gemeinwesen emporschwingt v. 14: *Denn aus dem Gefangenen-Hause geht er hervor königlich zu herrschen, wenngleich er im Reiche jenes als ein Armer geboren worden ist.* Mit כִּי werden die dem Jüngling beigelegten Eigenschaften der Armut und Weisheit begründet, die Weisheit daraus, daß er vom Kerker aus den Weg zum Throne zu finden wußte. Wie הָרַמִּים 2 Chr. 22, 5 s. v. a. הָאֲרַמִּים 2 K. 8, 28., so ist הָסוּרִים s. v. a. הָאֲסוּרִים (vgl. מָסֹרֶת = מָאֲסֹרֶת Ez. 20, 37); בֵּית הָאֲסִירִים (*Keri* האסורים) heißt Richt. 16, 21. 25 und בֵּית הָאֲסוּר Jer. 37, 15 das Gefängnis, vgl. *Moëd katan* III, 1 היוצא מבית אסורים der eben aus Gefängnishaft Befreite. Die jüngere Sprache liebt diese Elision des א z. B. אֲפִלּוּ = אַף אִלּוּ, אַלְתַּר sogleich = אַל־אֲתַר (wie בָּתַר nach *post* = בַּאֲתַר), כְּלַפֵּי = כִּלְאַפֵּי gegen *contra* u. dgl. mehr. Das Perf. יָצָא ist auch als solches gedacht, denn der Vergleich v. 13 hätte keinen Sinn, wenn der arme und weise Jüngling nicht als zum Throne gelangter Emporkömmling gedacht und ihm als solchem der Vorzug gegeben würde. Aus dem Gefängnisse ist er hervorgegangen, um König zu werden כִּי גַם בְּמַלְכוּתוֹ נוֹלַד רָשׁ. Zöckl.

übers.: „ja geboren auch in seinem Reiche war er arm", und bem. dazu: „כי גם hinter dem כי des vorigen Satzes führt nicht sowol eine Begründung desselben ein, als vielmehr eine Steigerung, durch welche ausgedrückt wird, daß der Gefangene nicht bloß vorübergehend in solches Elend gerathen, sondern daß er auch in armen und niedrigen Verhältnissen geboren war, und zwar in seinem Reiche במלכותו in seinem Königreiche d. h. in demselben Lande, das er später als König beherrschen sollte." Aber ‚ja auch' bed. כי גם bei Koh. nirgends, und auch da wo es wie Jer. 14, 18. 23, 11 sich so übersetzen läßt, ist es doch der Bed. nach begründendes ‚denn auch'. Der Sachverhalt ist der daß diese Partikelgruppe je nachdem כי demonstrativ oder relativ gedacht wird, entw. ‚denn auch' bed. 4, 16. 7, 22. 8, 16 oder ‚wenn auch ἐὰν καί', wie hier und 8, 12. In letzterem Falle verhält es sich zu גַּם כִּי (zuweilen auch bloß גַּם Ps. 95, 9. Mal. 3, 15) wie ἐὰν (εἰ) καί wenn auch (wenn gleich, obgleich) zu καὶ ἐὰν (εἰ) auch (selbst, sogar) wenn.[1] Also ist 14[b] an לְמַלְכוּת sich anschließend zu übers.: „wenn gleich er in seinem Reiche als ein Armer geboren worden ist (מוֹלָד, nicht מוּלָד)."[2] Auch darin können wir Zöckl. nicht beistimmen, daß das Suff. von במלכותו auf den jungen Emporkömmling gehe: in dem Reiche, das einmal das seinige werden sollte — deshalb nicht weil das Suff. von תחתיו 16[b] auf den alten König geht und also auch, damit diese Beziehung vermittelt sei, במלכותו auf diesen zurückweisen muß. מלכות bed. Königtum, Regierung und Reich, hier das Reich wie Neh. 9, 35. Dan. 5, 11. 6, 29. Grätz meint, die Verse 13—16 hätten die Erklärer zur Verzweiflung getrieben. Aber bis hieher haben wir keines Wagstücks der Verzweiflung bedurft, um ihnen einen Sinn abzugewinnen. Auch was folgt ist Grätzischer Desperationscuren unbedürftig. Der Verf. schildert wie alle Welt den Regierungsantritt des neuen jungen Königs hoffnungsvoll begrüßt und sich unter sein Scepter schaart v. 15. 16[a]: *Ich sah alle Lebenden die unter der Sonne wandeln auf der Seite des Jünglings, des Zweiten, der die Stelle jenes einnehmen wird — kein Ende all des Volkes, aller derer, an deren Spitze er steht.* Der Verf. versetzt sich mit רָאִיתִי in die Zeit des Regierungswechsels zurück. Nimmt man an daß er sich diese lebhaft vergegenwärtigt, so ist zu übers.: des Zweiten, der an seine Stelle treten wird; nimmt man aber an daß er von Standpunkt der Vergangenheit das was in der weiter rückwärts liegenden Vergangenheit nur erst zukünftig war ausdrücken will, so bez. das Fut. die Zukunft in der Vergangenheit wie 2 K. 3, 27. Ps. 78, 6. Iob 15, 28 (Hitz.): des Zweiten, der an seine Statt treten sollte (עָמַד hintreten, auftreten vom neuen Könige wie Dan. 8, 23. 11, 2 f. vgl. קוּם 1 K. 8, 20). Die Bez. der Menge, die

1) Daß die Accentuation die zwei Wörter trennt: כי גם־, ist danach zu beurtheilen, daß sie auch fast überall כי אם־ beliebt (s. den accentuologischen Comm. zu Ps. 1, 2).

2) „Arm werden" kann נולד רש nicht bed.; Grätz beruft sich auf die Mischnasprache, aber kein besonnener Stilist wird von einem Menschen נולד רש in anderem Sinne sagen, als daß er von Haus aus arm ist.

sich wie das prägnante עִם besagt, auf die Seite des jungen Nachfolgers des alten Königs schlug, mit „alle Lebendige die einherschreitenden unter der Sonne (הַמְּהַלְּכִים wol absichtlich das pathetischere Wort für הֹלְכִים Jes. 42, 5)“ würde ein Hyperbel bleiben, auch wenn der Thron des asiatischen Weltherrschers gemeint sein sollte, aber der so ausnahmslos verallgemeinernde Ausdruck lag doch in diesem Falle näher (s. über die mutmaßliche Bez. auf Cyrus und Astyages oben S. 222). Zu הַשֵּׁנִי verweist Ew. auf מִשְׁנֵה הַמֶּלֶךְ der Zweite nach dem Könige und übers.: „dem Zweitmanne der statt seiner herrschen sollte.“ Aber Zweitmann in diesem Sinne ist das Glückskind ja nie gewesen, man müßte denn an Joseph denken, der aber Zweitmann geblieben ist. Das Richtige hat Hitz.: „Der Jüngling ist der Zweite שני, nicht אַחֵר, in Gegens. zu dem Könige, welcher als sein Vorgänger der Erste.“ „Indes — fährt er fort — sollte הילד die Appos. und השני das Hauptwort sein“ d. h. statt: mit dem zweiten Jüngling war zu erwarten: mit dem Zweiten, dem Jüngling. Es ist wahr, mag man ‚mit dem zweiten Jüngling‘ oder ‚mit dem Jüngling, dem Zweiten‘ übers. — die Ausdrucksweise hat etwas Incorrektes, indem es dabei den Anschein gewinnt, als ob es sich um zwei Jünglinge handele. Aber gleichartig sind Mt. 8, 21 ἕτερος τῶν μαθητῶν ein Anderer und zwar einer seiner Jünger und (das Aeußerste in dieser Art) Lc. 23, 32 ἤγοντο δὲ καὶ ἕτεροι δύο κακοῦργοι (und doch war Jesus keiner!) σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι. Alle Welt schlägt sich auf die Seite (so können auch wir uns ausdrücken:) des zweiten jugendlichen Königs, so daß er an der Spitze einer endlosen Volksmasse zu stehen kommt. Irrig fassen LXX Hier. Venet. die Allheit (Volksmenge) als Subj. des Relativsatzes, welchen Lth. wie Syr. sich dadurch zurechtlegt, daß er לפניו für לפניהם liest: *des Volks das fur jm ging war kein Ende.* Richtig Trg.: הֲוָה מְדַבַּר קֳדָמֵיהוֹן an deren Spitze (= בְּרֵישֵׁיהוֹן) er die Leitung hatte, לְפָנָיו wie bei יצא ובא 1 S. 18, 16. 2 Chr. 1, 10. Ps. 68, 8 u. ö. Alle Welt schaart sich um ihn, folgt seiner Führerschaft, aber seine so glorreich angehobene Geschichte ist, rückwärts angesehen, eine Geschichte getäuschter Hoffnungen 16[b]: *Gleichwol freuen die Nachkommen sich seiner nicht, denn auch das ist eitel und ein Haschen nach Winde.* Bei dem allen und trotz dem (diesen Sinn hat hier גַּם wie 6, 7. Jer. 6, 15. Ps. 129, 2. Ew. § 354[a]) hat die Nachwelt (הָאַחֲרוֹנִים wie 1, 11 vgl. Jes. 41, 4) an diesem Könige keine Freude — die Hoffnungen, welche die Zeitgenossen auf den jungen König setzten, der sich Thron und Herzen erobert hatte, erwiesen sich hinterdrein als Täuschungen und auch diese von vorn so schön, von hinten so häßliche Geschichte lieferte schließlich einen Beitrag zur Bestätigung der Wahrheit, daß Alles unter der Sonne eitel ist. Ueber die zeitgeschichtliche Erinnerung aus der Ptolemäerzeit, wonach Hitz. im Comm. dieses Bild entworfen glaubt, s. oben S. 221; Grätz wiegt sich hier wie durchweg in herodeischen Träumen. Im Comm. räth Hitz. zunächst auf Jerobeam, neben Rehabeam den יֶלֶד שֵׁנִי, welcher gegen den in seinem Alter thöricht gewordenen König Salomo sich auflehnte. In einem Aufsatze

„Zur Exegese und Kritik des B. Koheleth“ in Hilgenfelds Zeitschr. XIV, 566 ff. dagegen erscheint ihm Saul als der alte und thörichte König und David als der arme und kluge Jüngling, der, zur Regierung gelangt, das ganze Reich zusammenfaßte aber in seinen späteren Tagen Abfall und Widerwärtigkeiten erfahren mußte, indem die Späteren (Jüngeren) sich seiner nicht erfreuten, sondern sich wider ihn empörten. Aber im Verh. zu Saul, der vom Pfluge weg König wurde, ist der von der Herde wegberufene David nicht מלך רש und nie ist jüdischer Geschichtsbetrachtung dieser Saul, dessen edleres Selbst von Melancholie umnachtet ist, aber immer wieder hindurchbricht und der auch sterbend noch die Würde eines Königs Israels behauptet, als מלך זקן וכסיל erschienen. Ueberdies muß bei beiden Combinationen des Erzählten mit der alten israel. Königsgeschichte dem בית הַסּוּרִים, indem dafür הַסּוּרִים geschrieben wird, ein sprachgebrauchswidriger Sinn aufgedrungen werden. Allerdings kann סוּר als sogen. *participium perfecti* ‚abseits (fernweg) gegangen‘ bed. Jes. 49, 21. Jer. 17, 13 und man kann allenfalls bei סוּרִים an jenes von der honneten Gesellschaft als Auswürflinge betrachtete arme Gesindel denken, welches zunächst sich um David sammelte 1 S. 22, 2. Aber בית will dazu nicht passen. Daß David aus dem Hause (Heim) der Entfremdeten oder Ausgeschiedenen hervorgegangen, ist und bleibt ein historisch schiefer, sprachlich unklarer, dem Stile des B. Koheleth unangemessener Ausdruck. Diese Unangemessenheit vermeidend hält Böttcher Antiochus den Großen für das Original des ילד. Dieser war der zweite Sohn (השׁני) seines 225 verstorbenen Vaters. Er wurde als 15jähriger hoffnungerweckender Jüngling aus freiwilliger Verbannung im fernen Asien auf den Thron berufen, gewann bald gegen seinen alten Vetter und Nebenbuhler Achäos, der von Aegypten her begünstigt wurde, viel Anhang und blieb auch einige Jahre als Fürst und Feldherr geachtet, täuschte jedoch später das Vertrauen, das man auf ihn gesetzt hatte. Aber zugegeben daß das freiwillige Exil des Antiochos als בית האסורים bezeichnet werden konnte, war er doch kein Armer, arm Geborener, vielmehr Sohn des Königs Seleukos Kallinikos, und sein älterer Verwandter und Rivale Achäos mochte zwar gern König werden, ist es aber nie geworden. Dazu kommt, daß השׁני den Jüngling nicht als zweiten Sohn seines Vaters, sondern als Zweiten auf dem Throne in Verh. zu dem entthronten Könige als Ersten bezeichnet. Weit entfernt also, die Entstehung des B. Koheleth in der Diadochenzeit wahrscheinlich zu machen, steht auch diese Böttchersche Combination auf schwachen Füßen und fällt, wenn man ihr zu Leibe geht, über den Haufen.

Der Abschnitt 1, 12—4, 16., den wir „Koheleths Erlebnisse und Ergebnisse“ überschrieben, ist nun zu Ende, und es tritt uns hier zum ersten Male eine charakteristische Eigentümlichkeit der Composition des Buches entgegen: die erzählenden Abschnitte, in denen Koheleth auf Grund eigner Erlebnisse und Beobachtungen die Eitelkeiten des irdischen Lebens registrirt, laufen in Spruchreihen aus, in denen das Ich des Predigers hinter die Gegenständlichkeit der ausgesprochenen

Ermahnungen, Regeln und Erfahrungssätze zurücktritt. Die erste dieser eingelegten Spruchreihen, welche hier folgt, ist die kleinste, aber auch innerlich zusammenhängendste.

Erstes Schlußstück:

Sprüche über gottesdienstliches Verhalten IV, 17—V, 6.

Unvermittelt folgen diese Sprüche als Anhang und Zwischenlage dem vorausgegangenen persönlichen Abschnitt. Es sind Regeln für das Verhalten des Menschen gegen Gott den Allerhabenen und zu Fürchtenden. Die erste Regel betrifft den Besuch des Gotteshauses IV, 17: *Hüte deinen Fuß wenn du zum Hause Gottes gehest, und heranzutreten um zu hören ist besser als daß die Thoren Schlachtopfer geben, denn Unwissenheit führt sie zum Bösesthun.* Das Haus Gottes ist wie das Haus Jahve's 2 S. 12, 20. Jes. 37, 1 der Tempel; אֶל ganz so wie in אֶל־מִקְדְּשֵׁי־אֵל Ps. 73, 17. Das *Chethib* רַגְלֶיךָ ist zulässig, denn auch sonst kommt dieser mehr sinnliche Plur. in sittlichem Zus. und geistiger Beziehung vor z. B. Ps. 119, 59., aber häufiger ist da doch der einheitlich zusammenfassende Sing. Ps. 119, 105. Spr. 1, 15. 4, 26 f. und das *Keri* folgt also richtigem Takte. Das richtige Verständnis des Uebrigen ist von dem des Begründungssatzes כִּי־אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע abhängig. Die Ausll. haben sich hier allerlei Unmögliches eingeredet. Selbst Hitzigs Uebers.: „denn sie verstehen nicht traurig zu sein" hat an Stuart wenigstens Einen Nachfolger gefunden; aber עשׂות רע würde auch als Gegens. von עשׂות טוב ‚Wolthuendes thun' 3, 12 nichts Anderes als ‚Unannehmliches, Leidiges, Schlimmes thun' wie עשׂה רעה 2 S. 12, 18 bed. Ges. Ew. (§ 336b) Elst. Hlgst. Burger Zöckl. Dale Bullock übers.: „sie wissen nicht daß sie Böses thun", aber das müßte עֲשׂוֹתָם רָע heißen (vgl. Jer. 15, 15); das einzige Beispiel dafür daß לעשׂות nach Art des *acc. c. inf.* s. v. a. *se facere malum* sein könne, näml. וירשׁאל נפשו למות 1 K. 19, 4 u. ö., ist ungleichartig, denn למות bed. hier doch nicht *se mori,* sondern *ut moreretur.* Noch unmöglicher ist die Uebers. des Hier. welcher Lth. folgt: *nesciunt quid faciant mali.* Es liegt wie 2, 24 so auch hier nahe, eine Textbeschädigung anzunehmen, schon AE schiebt רַק vor לעשׂות ein, aber diese einschränkende Partikel gebraucht Koheleth nirgends, man würde nach 3, 12. 8, 15 כי אם־לעשׂות zu schreiben haben. Jedoch ist was so erreicht wird des Gewaltmittels nicht werth; denn der Begründungssatz ist nicht begründend und auch an sich, von den כסילים gesagt, die doch den רשׁעים und חַטָּאִים nicht gleich sind, unangemessen. Eher könnte es heißen: sie wissen nicht Gutes zu thun (so Syr.) oder: sie wissen nicht sei es Gutes oder Böses zu thun d. h. haben kein sittliches Gefühl und handeln nicht nach sittlichen Motiven (so das Trg.). Nicht minder gewaltsam als diese Textmodelungen ist die Aushülfe Herzbergs Philippsons Ginsburgs, welche aus לִשְׁמֹעַ den Subjektsbegriff der Gehorsamen (חַשָּׁמְעִים) herausnehmen: „denn Jene verstehen gar nicht Böses zu thun" — das Subj. müßte

ausgedrückt sein, wenn es ein anderes als das unmittelbar vorausgegangene כסילים sein sollte. Man fasse also אינם יודעים nach Ps. 82, 5. Jes. 56, 10 als in sich geschlossenen Sinnes: sie (die Thoren) sind erkenntnislos, um Böses zu thun = so daß sie Böses thun d. h. die Unwissenheit bringt sie dazu, daß sie Böses thun. Aehnlich auch Kn.: sie kümmern sich nicht, sind unbekümmert (näml. um die rechte Art des Gottesdienstes), so daß sie Böses thun, mit der richtigen Bem. daß die Folge ihres verkehrten Treibens hier als ihre Absicht dargestellt wird. Aber absolutes לא ידע bed. nicht unbekümmert (leichtfertig), sondern ohne Erkenntnis sein. Im Wesentlichen richtig schon Raschbam: sie sind durch ihre Unwissenheit prädisponirt (מזומנים), Böses zu thun, und ebenso z. B. Hahn; Mendelss. übers. geradezu: „sie sündigen weil sie unwissend sind." Ist diese Deutung richtig, so ergibt sich daraus rückwärts für לִשְׁמֹעַ, daß dieses nicht ‚zu gehorchen' (so z. B. Zöckl.) bed., was es überhaupt so ohne Zusatz nicht bed. (vgl. dagegen den jedenfalls parallelen Ausspruch Samuels 1 S. 15, 22), sondern ‚zu hören', näml. das im Hause Gottes zu hörende göttliche Wort, wobei freilich ein zur Nachachtung innerlich aufnehmendes Hören gemeint ist. An das הוֹרוֹת der Priester ist hier wol nicht gedacht, obwol die Vergleichung von v. 5 (חמלאך) mit Mal. 2, 7 es allerdings nahe legt; das priesterliche Lehren beschränkte sich auf Belehrung über vorschriftsgemäßen Gesetzesvollzug Lev. 10, 11. Dt. 33, 9 f. und auf Entscheidung über Fragen aus dem Bereiche der gesetzlichen Praxis Dt. 24, 8. Hagg. 2, 11. Der Priesterstand war nicht Lehrstand in predigtamtlichem Sinne, überhaupt ist Predigt nie Bestandtheil des Tempelcultus gewesen, sondern erst in später nachexilischer Zeit Bestandtheil des Synagogengottesdiensts geworden. Die Prediger im A. T. waren die Propheten, Prediger außerordentlichen göttlichen Rufes und unmittelbaren Geistestriebes; wir wissen aus dem B. Jeremia, daß sie zuweilen im Tempel auftraten oder auch dort ihre Weissagungsbücher vorlesen ließen — jedoch auch daran hat der Verf. bei לִשְׁמֹעַ vorliegenden Spruches schwerlich gedacht. Aber auch abgesehen von dem priesterlichen Lehren, welches auf Verwirklichung des Buchstabens des Gesetzes, und dem prophetischen Lehren, welches auf Verwirklichung des Geistes des Gesetzes ging, war das Wort ein Hauptbestandtheil des Tempelgottesdienstes: die Tefilla, die Beracha, der Psalmengesang und zur Zeit Koheleths gewiß auch schon das Verlesen gewisser biblischer Abschnitte. Wenn du zum Hause Gottes gehest — sagt Koheleth — so achte auf deinen Gang, wol bedenkend, wohin du gehest und wie du da zu erscheinen habest, und (mit diesem וְ fügt er an dieses erste Notabene ein zweites) Herzunahen um zu hören geht über das Schlachtopfer-Geben der Thoren, denn die sind unwissend (eben weil sie nicht hören), was die Folge hat daß sie Böses thun. מִן *prae* drückt auch ohne ein Eigenschaftswort den Vorgang an Zahl Jes. 10, 10 oder Wirksamkeit 9, 17 oder Werth Ez. 15, 2 aus. קָרוֹב ist *inf. absol.* Böttch. will ihn als solchen dem שְׁמֹר unterordnen: Achte auf deinen Fuß . . und auf das Nahekommen zum Zuhören mehr

als auf .. Aber diese Obj. zu שמר wären ungleichartig und מתת וגו׳ schwerfällig und sogar schief im Ausdruck: es sollte eher מִתְּתָךְ כְּסִילִים זבח heißen. Wie der *inf. absol.* die Stelle des Obj. einnehmen kann Jes. 7, 15. 42, 24. Thren. 3, 45., so auch (was Böttch. willkürlich leugnet) die Stelle des Subj. (Ew. § 240[a]), obgleich Spr. 25, 27 (s. den Comm.) dafür ein streitiges Beispiel ist. Daß der Gebrauch des *inf. absol.* bei unserem Verf. eine weite Ausdehnung hat, haben wir zu 4, 2 gesehen. Ueber die Begriffsfolge in מִתֵּת כְּסִילִים זָבַח (erst Subj., dann Obj.) s. Ges. § 133, 3 und vgl. oben zu 3, 18. זָבַח (זְבָחִים) hat neben seinem allgemeinen, alle Thieropfer umfassenden Sinn, wonach der Altar den Namen מִזְבֵּחַ hat, frühzeitig schon einen specielleren bekommen: es bed. im Untersch. von עולה solche Opfer, welche nur theilweise in das Altarfeuer kommen und großentheils zu einer Opfermahlzeit verwandt werden Ex. 18, 12 (vgl. זֶבַח פֶּסַח Ex. 12, 27), die sogen. שְׁלָמִים oder auch זִבְחֵי שלמים Spr. 7, 14. Der Ausdruck נתן זבח macht es wahrscheinlich, daß hier bes. an die mit dieser Art von Opfern verbundene und leicht zur weltlichen Lustbarkeit (s. zu Spr. 7, 14) entartende Gasterei (1 K. 1, 41) gedacht ist; denn das Gewöhnlichere für תֵּת wäre הַקְרִיב oder נִיחוֹחַ gewesen, in תת scheint sich anzudeuten, daß es dabei nicht blos darauf abgesehen ist, Gotte etwas darzubringen, sondern zugleich Menschen etwas zu geben. Das jüngste kanonische Chokma-Buch stimmt in dieser Entwerthung des Opfers mit Spr. 21, 3. Aber die Chokma steht hierin nicht allein. Das große Wort Samuels 1 S. 15, 22 f., daß selbstlose Hingabe an Gott besser als alle Opfer, klingt durch die ganze Psalmenpoesie hindurch. Und das Aeußerste in Herabsetzung des Opfercultus leisten die Propheten. Die zweite Regel betrifft das Gebet V, 1. 2: *Haste nicht mit deinem Munde und dein Herz eile nicht, ein Wort auszusprechen vor Gott, denn Gott ist im Himmel und du bist auf Erden, darum seien deiner Worte wenig, denn zu Träumen kommts bei Vielgeschäftigkeit, und zu Thoren-Getön bei vielem Gerede.* Wie wir im Deutschen sagen: auf Flügeln fliegen, auf Einem Auge nicht sehen, auf beiden Ohren hören, auf der Flöte blasen, so sagt man im Hebr. daß Jemand auf seiner Zunge verleumdet (Ps. 15, 3) oder, wie hier, daß er auf seinem Munde hastet d. i. mit seinem Munde vorschnell ist, indem das Wort dem Gedanken vorauseilt. Es ist der selbe Sprachgebrauch, wie wenn das nachbiblische Hebräisch im Untersch. von תורה שֶׁבִּכְתָב dem durch Schrift vermittelten Gesetze das mündliche תורה שֶׁבְּעַל־פֶּה d. h. das durch על־פה *oraliter* = *oralis traditio* vermittelte nennt (*Schabbath* 31[a] vgl. *Gittin* 60[b]). Das Werkzeug und Mittel ist hier als Substrat der Handlung gedacht, als das was diese sich zu Grunde legt. Die keiner Erklärung bedürftige RA ‚auf die Lippen nehmen' Ps. 16, 4 ist ungleich. Ueber בָּהַל *festinare,* welches wie מָהַר Intensivum des Kal ist, s. das Glossar; einmal kommt es ganz wie unser ‚sich beeilen' mit reflexivem accus. Suff. vor 2 Chr. 35, 21. Der Mensch, wenn er betet, soll der Zunge nicht den Zügel schießen lassen und nicht mit Worten herausplatzen wie einer der zu hergebrachter Zeit eine angelernte Formel anhebt

und herleiert, wissend zwar daß es Gott ist, zu dem und von dem er redet, aber ohne sich dessen bewußt zu sein, was Gott für ein unendlich erhabenes Wesen ist, welchem man nicht leichtfertig ohne Sammlung der Gedanken und unehrerbietig ohne Erhebung des Gemüts nahen darf. So erhaben als der Himmel, Gottes Thronsitz, über die Erde, des Menschen Wohnsitz, ist: so erhaben ist der himmlische Gott über den tief unter ihm stehenden irdischen Menschen — darum sollen des Menschen Worte vor Gott wenige sein, wenige wolerwogene ehrfurchtsvolle Worte, in die man die ganze Seele hineinlegt. Die ältere Sprache bildet von dem als Adv. gebrauchten Substantiv מְעַט (Wenigkeit) keinen Plur., die jüngere aber behandelt es als Adj. und bildet davon den Plur. מְעַטִּים (hier und in dem לדוד überschriebenen, aber jeremianisch lautenden Ps. 109, 8); die nachbiblische setzt an die Stelle des scheinbaren Adjectivs das Participialadj. מוֹעֵט mit dem Plur. מְוֹעֲטִים (מְוֹעֲטִין) *Berachoth* 61ᵃ: לעולם יהיו דבריו של אדם מועטים לפני הק׳בה d. h. stets seien des Menschen Worte vor dem Heiligen, gebenedeit sei Er, wenige. Wenig sollen der Worte sein, denn wo ihrer viel sind, geht es nicht ohne Thorheit ab. Das ists was v. 2 durch einen Vergleich zu verstehen gibt; die beiden Halbverse stehen hier in engerem Wechselverhältnis als 7, 1., der Spruch ist nicht bloß synthetisch, sondern wie z. B. Iob 5, 7 parabolisch. Das ב ist beidemal das der Ursache, welche die in ihr als Möglichkeitsgrund enthaltene Wirkung aus sich heraussetzt. Der Traum tritt ein oder, wie wir statt des Sing. und gattungsbegrifflichen Artikels sagen: Träume treten ein בָּרֹב עִנְיָן nicht: durch viele Arbeit, denn Arbeit an sich als müde machende Kraftanstrengung hat süßen und also nicht durch Träume beunruhigten Schlaf zur Folge 5, 11., sondern: durch vieles Sichplagen, wobei man sich nie genug thut, indem man nach hohen und fernen Zielen über das Mögliche hinausstrebt (Trg. על הרהורי לבא בסגיאות גוונין bei vielgestaltiger Projektenmacherei); das Sorgen eines solchen Menschen pflanzt sich aus dem Wachleben in das Schlafleben fort und wenn es ihm nicht gar den Schlaf raubt 5, 11ᵇ. 8, 16., so webt es doch in diesen allerlei Nachbilder der Tagesbeschäftigung und hochfliegende Trugbilder und beängstigende Schreckbilder hinein. Und wie sich dergestalt Träume einstellen, wenn man sich des Tags innerlich sowol als äußerlich abhetzt: so kommen mit gleicher innerer Nothwendigkeit da wo viele Worte gemacht werden Narrentheiding zum Vorschein. Hitz. faßt כסיל in der Verbindung קוֹל כְּסִיל als Adj., aber wie אֱוִיל (welches ein Adj. אֱוִילִי bildet) ist כסיל immer Subst. oder richtiger: es ist ein immer nur von lebenden Wesen, nie von Sachen vorkommendes Nomen. Es ist Getön ohne Gehalt, Gegröhl ohne Zucht, Geplärr ohne Sinn und Verstand. Des Thoren Rede ist dieser Art schon an sich (10, 14), aber auch wenn einer der nicht gerade ein Thor ist in Vielrederei verfällt, ist es kaum anders möglich als daß in diesem Wortschwall hohler Wortschall unterläuft. Eine andere Regel für das gottesdienstliche Verhalten betrifft das Geloben v. 3—6: *Falls du Gotte ein Gelübde gethan, so säume nicht es zu erfüllen; denn Wolgefallen an*

Thoren gibt es nicht — das was du gelobest erfülle auch. Besser daß du nicht gelobest, als daß du gelobest und nicht erfüllest. Laß nicht deinen Mund in Strafe bringen deinen Leib, und sage nicht vor dem Gottesboten, daß es Uebereilung war — warum soll Gott über dein Gerede zürnen und zerstören das Werk deiner Hände? Denn bei vielen Träumen und Worten sind auch der Eitelkeiten viele, fürchte vielmehr Gott! Wenn man nach *Schabbath* 30ᵇ von Apokryphirung des B. Koheleth deshalb abstand, weil es mit דברי תורה (man las in 1, 3 den Gegensatz des Diesseits und Jenseits hinein) anhebe und mit דברי תורה schließe und sich daraus der Schluß ergebe, daß auch das Zwischeninneliegende דברי תורה sein werden: so gilt dies in hervorragender Weise von diesem Stück über das Geloben, welches in Gedanken und Ausdruck das Echo von Dt. 23, 22—24 ist. Statt כַּאֲשֶׁר תִּדֹּר heißt es dort כִּי תדר, statt לֵאלֹהִים (= לֵאֱלֹהִים immer nur von dem Einen wahren Gott) dort לה׳ אֱלֹהֶיךָ und statt אַל־תְּאַחֵר dort לא תאחר. Die Begründung lautet dort: „denn fordern, ja fordern wird es Jahve dein Gott von dir und es würde Sünde an dir sein (haften)"; hier: denn Wolgefallen an den Thoren gibt es nicht d. h. es ist nicht möglich, daß irgendwer, geschweige Gott, eine besondere Inclination haben könnte zu Thoren, welche in den Wind reden und Versprechungen machen, bei denen nicht ihr Herz ist und die sie nicht halten. Was du gelobest — fährt Koheleth fort — erfülle; es ist besser daß (Umschreibung des Subj. Ew. § 336ᵃ) du nicht gelobest als zu geloben und nicht zu erfüllen, wofür dort die Thora sagt: „Und wenn du es unterlässest zu geloben, so wird nicht Sünde an dir sein." Das dem Wortstamme nach zunächst das Enthaltungsgelübde (verw. نذر absondern, נזר wov. נָזִיר), das sogen. אֱסָר (אִסָּר), bedeutende נֶדֶר ist hier das Gelübde im weitesten Sinne; jedoch mag der Verf. wie dort das Gesetz (vgl. v. 24: „das Freiwillige נְדָבָה, das du ausgesprochen mit deinem Munde") vorzugsweise שַׁלְמֵי נֶדֶר im Sinne haben d. h. solcherlei Friedopfer, welche nicht das Gesetz zur Pflicht macht, sondern welche der Darbringende für den Fall daß Gott dies oder jenes thue aus eigenem Antrieb verspricht (verwandt mit den שלמי נדבה d. i. solchen, welche auf Freiwilligkeit, aber keiner durch früheres Versprechen übernommenen Verbindlichkeit beruhen). Das V. שַׁלֵּם verhält sich aber zu diesem Opfernamen nicht wie חִטֵּא zu חַטָּאת, sondern bed. die Erfüllung oder Entrichtung als vollständig mit der Pflicht sich deckende Leistung. An das in der deuteronomischen Grundstelle zweimal vorkommende היה בך חַטָּא schließt sich die Warnung an: Laß deinen Mund nicht in Sünde bringen deinen Körper. Das V. נָתַן mit folg. ל und Infin. bed. zulassen, lassen Gen. 20, 6. Richt. 1, 34. Iob 31, 30. Der Inf. läßt sich mit gleichem Rechte übers.: nicht in Strafe bringen, denn חָטָא, dessen nach alter, schon im Pentat. beliebter Weise synkopirtes *Hi.* לַחֲטִיא ist, bed. sündigen und auch (z. B. Gen. 39, 9 vgl. das Wortspiel Hos. 8, 11) büßen; sündebehaftet und straffällig ist einunddasselbe. Irrig Ginsb. Zöckl. u. A.: Laß deinen Mund nicht zum Sündigen ver-

führen dein Fleisch; denn 1) ist die Formel: das Fleisch sündigt nicht alttestamentlicher Begriffsbildung gemäß, selbst das N. T. sagt zwar σὰρξ ἁμαρτίας Röm. 8, 3., aber nicht ἁμαρτάνουσα, das Sündigende ist nicht das Fleisch, sondern der vom Fleische oder von der Fleischeslust bestimmte Wille; 2) ist der Mund hier nicht blos der zur Sünde Verführende, sondern der selber durch charakterlose Uebereilung Sündigende, welcher durch sein Sündigen Sünde über das Fleisch bringt, indem dieses den Gelübdebruch in Strafverhängnissen Gottes zu büßen bekommt; der Mund ist wie Auge und Hand ein Glied des ὅλον τὸ σῶμα (Mt. 5, 24 f.), welches hier בשׂר heißt — der ganze Mensch in seiner sinnfälligen Aeußerlichkeit (*opp.* לֵב 2,3. 11,10. Spr. 14, 30) hat empfindliche Züchtigung für das zu erleiden, was sein Mund verwirkt hat. Ges. stellt u. St. richtig mit Dt. 24, 4 für die Bed. *peccati reum facere* zus.; auch Jes. 29, 21 ist gleichartig. Die weitere Warnung gilt der Verkleinerung der Sünde unbesonnenen, unerfüllt gelassenen Gelobens als eines unvorsätzlichen, leicht sühnbaren Vergehens: und sage nicht vor dem Boten Gottes, daß es eine שְׁגָגָה Schwachheitssünde war. Ohne Zweifel ist הַמַּלְאָךְ ein Amtsbeiname des Priesters (S. 202 ob.), und zwar ein solcher, welcher zur Zeit des Verf. gemeinüblich war (S. 218). Uebrigens aber ist es gar nicht leicht, die Sache vor der gewarnt wird sich klar zu machen. Daß es nicht leicht ist, läßt sich daraus schließen, daß es den jüd. Ausll. fern liegt, bei המלאך an den Priester zu denken. Das Targ. versteht unter המלאך den Engel, welchem der Strafvollzug am Gerichtstage befohlen sein wird, AE den Engel, der alle Worte des Menschen aufschreibt; Aehnliches hörte Hier. von seinem jüdischen Lehrer. Auch noch Ginsb. hat zu d. St. einen ganzen Excurs über die Engel. LXX und Syr. übersetzen geradezu „vor Gott", als ob so etwas wie נֶגֶד אלהים Ps. 138, 1 im Texte stünde oder als ob המלאך ohne weiteres Gott in geschichtlicher Selbstvergegenwärtigung bedeuten könnte. Vorausgesetzt daß המלאך Amtsname eines Menschen und zwar des Priesters ist, scheint man sich vorstellen zu sollen, daß der mit der Gelübdepflicht Belastete sich an den Priester mit dem Gesuch um Entbindung davon, also um Auflösung (biblisch הַפָּרִר, mischnisch חֲתִירָה) des Gelübdes wendet. Aber daß die Priester sich mit Gelübdelösung befaßt haben, wird nirgends bezeugt. Einzelne Fälle, in denen der Mann das Gelübde seiner Frau, der Vater das Gelübde seiner Tochter lösen kann, werden Num. c. 30 aufgezählt; übrigens besteht im traditionellen Gesetz der Rechtssatz: „Ein Gelübde, welches den reuet der es gethan, kann von einem Gelehrten (חכם) oder, wo kein solcher anwesend, von drei Laien wieder gelöst werden" *Bechoroth* 36^{b}; die Sache kann durch keine Mittelsperson (שליח) abgemacht werden, sondern der welcher das Gelübde gethan (הנודר) muß persönlich erscheinen *Jore deah* Cap. 228 § 16. Vom Priester als solchem ist da überall keine Rede. Deshalb wird die Stelle traditionell auch gar nicht von amtlicher Gelübdelösung verstanden. Da wo der Talmud sie juristisch verwendet *Schabbath* 32^{b} u. ö., erklärt Raschi המלאך durch גִּזְבָּר שֶׁל־הַקֹּדֶשׁ d. i. Schatzmeister der

Einkünfte des Heiligtums. Und im Comm. zu Koheleth denkt er sich die Sache so, daß Jemand eine Leistung der Wolthätigkeit (צדקה) öffentlich (ברבים) festgesetzt d. i. sich selber decretirt hat (פסק) und daß nun der Gemeindevertreter (שליח) kommt, um sie einzufordern (חבע). Aber das ist ein Fantasiebild. Gehen wir davon aus, daß לפני המלאך gleichen Werthes mit לִפְנֵי הַכֹּהֵן Lev. 27, 8. 11. Num. 9, 6. 27, 2 u. ö. sei, so hat man die Züge des Bildes aus solchen Opfergesetzstellen wie Num. 15, 22—26 zu entnehmen, von wo die Worte כִּי שְׁגָגָה הִיא (Num. 15, 25^{b}) stammen. Man hat sich vorzustellen, daß der welcher ein Gelübde gethan und nicht gehalten hat sich dafür bei Gott mit der leichteren und minder kostspieligen Leistung eines Opfers abfindet, indem er in dem Beichtbekenntnis (וִדּוּי), welches er angesichts des Priesters beim Vollzuge der Handauflegung (סְמִיכָה) ablegt, das Gelübde für eine שגגה, für eine ihm unbedacht entfahrene Aeußerung erklärt. Der Verf., indem er zu verstehen gibt, daß unter diesen Umständen das Opfer das gerade Gegentheil eines guten heilsamen Werks sei, ruft dem leichtsinnigen נדר ins Gewissen: warum soll Gott zürnen ob deiner Stimme, mit der du deine Unterlassungssünde beschönigst und verderben (s. über חָבַל zu Jes. 10, 27) das Werk deiner Hände (s. zu Ps. 90, 17), indem er was du erwirkt hast zerstört und was du erzielst mislingen läßt? Die Frage mit לָמָּה ähnelt im Wortlaut den Fragen Ezr. 4, 22. 7, 23 und ist gleicher Art mit 7, 16 f.; sie gibt zu bedenken, welch eine wahnsinnige Selbstverderbung das wäre (Jer. 44, 7 vgl. zu Jes. 1, 5). Die nun folg. Begründung stellt das unbedachte Geloben unter die allgemeine Rubrik unbedachten Redens. Wie man auch v. 6 erkläre, man kommt nicht aus (sofern man nicht nach LXX Syr. mit Trg. *ne credas*, besser mit Ginsb. היא = es kommt so ergänzen will), ohne eins der ו in dem Sinne von ‚auch' zu fassen! Daß das hebr. ו wie das griech. *καί*, das lat. *et* diesen über den rein copulativen Sinn hinausgehenden vergleichenden oder steigernden haben kann, zeigt schon die correlative Verdoppelung z. B. Num. 9, 14 („sowol für den Fremden als für den Einheimischen") vgl. auch Jos. 14, 11 („wie meine Kraft damals so [auch] meine Kraft anjetzt"). In vielen Fällen sind wir zwar nicht genöthigt, ו mit ‚auch' zu übers., aber da das ‚und' hier nicht blos äußerlich verknüpft, sondern die Wechselbeziehung vor Gleichartigem oder sich Ueberbietendem ausdrückt, so schiebt sich dem ‚und' unwillkürlich ein ‚auch' oder eine dem ähnliche Partikel unter z. B. Gen. 17, 20 Hier.: *super Ismael quoque;* Ex. 29, 8 Hier. *filios quoque;* Dt. 1, 32 Hier. *et nec sic quidem credidistis;* 9, 8 Hier. *nam et in Horeb;* Jos. 15, 19 Hier. *junge et irriguam;* 1 S. 25, 43 Hier. *sed et Achinoam;* 2 S. 19, 25 Hier. *Miphiboseth quoque;* 1 K. 11, 26 *Ierobeam quoque;* 1 K. 2, 22 *postula ei et regnum;* Jes. 49, 6 ich habe dich auch gegeben. Aber es gibt auch einzelne Stellen, in denen gar nicht anders als ‚auch' übersetzt werden kann. Wir rechnen dahin nicht Ps. 31, 12., wo wir nicht „auch meinen Nachbarn" übers. (s. zu d. St.), und Am. 4, 10., wo „und zwar in eure Nase" zu übersetzen ist. Dagegen ist Jes. 32, 7 kaum anders zu erkl. als „auch wenn der Arme

sein Recht darthut", wie 2 S. 1, 23 „auch in ihrem Tode sind sie ungeschieden." Auch 2 Chr. 27, 5 sind die zwei ו schwerlich correlativ, sondern man hat mit Keil zu übers.: „auch im zweiten und dritten Jahre." Und Hos. 8, 6 bed. וְהוּא wenigstens nach vorliegender Interpunktion „auch es", wie Hier. übers.: *ex Israele et ipse est.* Der Interpunktion unserer Stelle zufolge ist יִתְרוֹת חֲלֹמוֹת das Präd. und also mit Venet. zu übers.: „Denn bei vielen Träumen und Eitelkeiten gibts auch viele Worte." Man könnte allenfalls das ו auch wie 10, 11. Ex. 16, 6. Iob 4, 6 als ו *apod.* fassen, aber בָּרֹב וגו׳ hat nicht die Art eines virtuellen Vordersatzes — der Sinn der Aussage bliebe übrigens derselbe, aber es gilt gegen sie wie auch bei Ewalds wie schon Symmachus' Hier. Luthers Wortabtheilung: „Denn bei zu viel Träumen sind auch Eitelkeiten und der Worte viel" der Einwand Hitzigs, daß sie nicht in den Zus. paßt, der ja in erster Linie eine auf unbedachtes Reden bezügliche Begründung fordert, und daß die zweite Hälfte thatsächlich irrig ist, denn zwischen Träumen und vielen Reden besteht keine innerlich nothwendige Wechselbez. Hitz. wie schon Kn. sucht zu helfen, indem er erkl.: denn bei vielen Träumen sind auch Eitelkeiten d. i. Dinge aus denen nichts wird, und (desgleichen) bei vielen Worten. Aber nicht nur ist dieses angenommene Fortwirken des ב mislich, sondern es würde auch die Hauptsache zur Nebensache gemacht sein und lästig nachschleppen. Anders ist das Verh. in v. 2, wo das ו das der Gleichung ist und das Verglichene, auf das es abgesehen, dem Gleichnis nachfolgt. Wahrscheinlich ist der Text, obwol ihn schon LXX so wie wir vor sich hatte, in Unordnung gerathen und so umzustellen: כי ברב חלמוּת ודברים הרבה והבלים denn bei vielen Träumen und vielen Worten gibts auch Eitelkeiten d. i. Illusionen durch die man sich selbst und Andere täuscht. So auch Bullock, aber ohne Begründung: *For in the multitude of dreams and many words there are also divers vanities.* Daß zuerst die Träume genannt werden, geschieht rückgreifend auf v. 2, wonach sie die Nachbilder dessen sind was den Menschen innerlich und äußerlich beschäftigt und fesselt. Der Hauptton liegt aber auf ודברים הרבה, wohin auch das vorschnelle unüberlegte Geloben gehört. Das Präd. והבלים aber ordnet sich dem הבל הבלים ein, welches das Endurtheil Koheleths über alles Irdische ist. Das folg. כי schließt sich an den in 6ª liegenden Ged. an, daß vieles Reden wie das Vielgeben auf Träume vermieden werden sollte: es sollte nicht sein, vielmehr (*imo,* Symm. ἀλλὰ) fürchte Gott, Ihn vor dem man nichts aussprechen soll, als worin und wobei das ganze Herz ist.

Fortsetzung des Eitelkeiten-Registers:

Die Stufenleiter der Bedrückung im despotischen Staate V, 7—8.

Fürchte Gott — sagt der Weisheitsspruch Spr. 24, 21 — und den König. Das ganze B. Koheleth zeigt, wie voll sein Verf. dieses sitt-

lichen Grundgedankens ist. So ist der Uebergang zu dem nun folg. Thema wenigstens innerlich wolvermittelt. Das Staatsregiment aber, obgleich man ihm Gewissens halber unterthan sein soll, entspricht seiner Idee meistens sehr wenig: die aufsteigende Gliederung der Gewalten ist eine aufsteigende Scala von Vergewaltigungen v. 7: *Wenn du Bedrückung des Armen und Raubung des Rechts und der Gerechtigkeit im Staate siehest, wundere dich nicht über die Sache, denn ein Hoher lauert oberhalb des Hohen und andere Hohe über beiden.* Wie רָשׁ sind auch מִשְׁפָּט וָצֶדֶק Genitive des Objekts; „Raub des Rechts und der Gerechtigkeit" ist ein sonst unbelegbarer, aber deshalb nicht, wie Grätz meint, unmöglicher Ausdruck: משפט ist Recht und Rechtsgemäßheit, und צדק richterliches Walten oder auch gesellschaftliches Verhalten nach diesen Normen, גֵּזֶל frevle schamlose Entziehung des Rechtsanspruchs und Vorenthaltung der schuldigen Rechtserweisung. Wenn man dergleichen in der מְדִינָה d. i. dem unter gemeinsamem Regimente stehenden Territorialbezirke zu Gesicht bekommt, so soll man sich über die Sache nicht wundern. תָּמַהּ bed. verblüfft s., staunen und ist in der Bed. ‚sich wundern' das gemeinübliche Wort des jüngeren Hebraismus. חֵפֶץ aber hat hier den entfärbten allgemeinen Sinn *res*, wie شَيْءٌ und ܨܒܘܬܐ, womit es der Syrer übers. (s. zu 3, 1); jeder Versuch, in Stellen wie diese die ungeschwächte ursprüngliche Bed. des Wortes festzuhalten läuft auf grund- und erfolglose Künstelei hinaus, es ist eben so gebraucht wie *Berachoth* 5ª: אדם מוכר חפץ לחברו ein Mensch der dem Andern eine Sache verkauft. Dagegen läßt sich über den Sinn des Begründungssatzes streiten. Er scheint allerdings sagen zu wollen, daß über dem Hohen, der den Niederen bedrückt, ein Höherer steht, der hinwieder ihn bedrückt und dadurch zum Strafvollstrecker an ihm wird, und daß diese, der Hohe und der Höhere, einen Höchsten über sich haben, näml. Gott, der sie zur Rechenschaft ziehen wird (Kn. Ew. Elst. Vaih. Hgst. Zöckl.). Keiner der alten Uebers. und Ausll. erhebt sich zwar zu der Erkenntnis, daß גְּבֹהִים Majestäts-Plur. sein könne[1], aber das erste גָּבֹהַּ gibt das Trg. durch אֵל אַדִּיר wieder. Jüdischem Sprachbewußtsein lag dies nahe, denn גבוה ist im nachbiblischen Hebräisch eine beliebte Benennung Gottes z. B. *Beza* 20ᵇ מותר לגבוה erlaubt im Verhältnis zu Gott; ebend. לכם ולא לגבוה euch und nicht Gotte; *Jebamoth* 87ª. *Kamma* 13ª: כהנים משלחן גבוה קא זכו die Priester haben ihr Genieß vom Tische Gottes d. i. dem Altar (vgl. Hebr. 13, 10. 1 Cor. 10, 21).[2] Die Fassung des גבוהים aber als Majestäts-Plur. hätte im B. Koheleth selbst an 12, 1 בּוֹרְאֶיךָ eine Stütze.

---

1) Das ist verwunderlich, da talmudische Auslegung *Menachoth* 110ª es sogar zuwegebringt, לבעליה 5, 10 von Gott zu verstehen.

2) Ebenso ist חלק גבוה eine übliche rabbinische Benennung der Zehntabgaben und Opfer (z. B. bei Nachmani zu Gen. 14, 20: חלק הגבוה הפריש לתתו לכהן). Neben חלק הגבוה heißen die Opfer in Hurwitz' שני לוחות הברית (dem unter der Abkürzung ש"לה bekannten Ritualwerke) auch חמורם לגבוה, s. 85ᵇ der Fürther Ausg. (1764) und 23ᵇ der Amsterdamer Ausg. (1707) des Auszugs.

Und der Ged., in welchen 7b klimaktisch ausläuft, fiele wesentlich mit 3, 17 zus. Dennoch besteht diese Erkl. von 7b nicht die Probe. Denn wenn ungerechte Justiz, wenn Gewalt für Recht im Schwange geht, so ist das doch ein thatsächlicher Beweis dafür, daß über den Hohen kein menschlich Höherer wacht, welcher jenem Einhalt thäte und dem er sich verantwortlich fühlte. Und daß über beiden ein Höchster steht, welcher das Unrecht strafen und den dem es geschieht rächen wird, das ist ein Trostgrund gegen Aergernisnahme, aber kein Erklärungsgrund der Erscheinung, wie man ihn nach dem *noli mirari* erwartet; denn אל־תתמה bed. nicht *μὴ σκανδαλίζου* (Joh. 16, 1) oder *μὴ ξενίζου* (1 P. 4, 12), was anders ausgedrückt sein würde (vgl. zu Ps. 37, 1), sondern *μὴ θαυμάσῃς* (LXX). Auch der Gegensatz v. 8 läßt schließen, daß der Verf. in v. 7 den Mangel der Rechtsordnung aus der Beschaffenheit des despotischen Staates im Unterschiede vom patriarchalischen erklären will. Deshalb wird שֹׁמֵר nicht von Ueberwachung gemeint sein, welche auf Vollzug gesetzlichen Rechts und amtlicher Pflicht ihr Absehn hat, sondern von egoistischem Aufpassen, aber nicht wie Hitz. es versteht: „Sie hüten einander gegenseitig ihren Vortheil, keine Krähe hackt der andern die Augen aus“, sondern im Gegentheil im Sinne feindlichen Lauerns wie 1 S. 19, 11. 2 S. 11, 16, wie es z. B. Bardach versteht: ישמור את העת להתגבר עליו ומבשרו או כחו להחיות נפשו er lauert auf die Zeit wo er den Hohen, der niedriger als er selbst, übertrumpfen und von seinem Fleische oder seinem Vermögen sich selbst stärken und bereichern kann. Oberhalb des Hohen, welcher den Armen schindet und zum Räuber an Recht und Gerechtigkeit wird, steht ein Höherer, welcher seinerseits lauert wie er jenen zu eigenem Vortheil ausbeuten kann, und über beiden sind wieder andere Hohe, welche in eigenem Interesse auf diese drücken wie diese auf die ihnen Untergeordneten. So stand es zur Zeit des Verf. im persischen Reiche. Der Beamtenstaat der Provinz gipfelte im Satrapen, welcher in vielen Fällen die Provinz aussog, um sich selbst zu mästen; über den Satrapen aber standen die Inspectoren, welche oft genug ihr eignes Glück durch vernichtende Denunciationen begründeten, und obenan stand der König oder vielmehr der Hof mit dem Wettstreit der unter den Höflingen und königlichen Frauen wuchernden Intrigue. Die qualvollen Todesstrafen, welchen mißliebige Beamte verfielen, waren furchtbar. Es war eine Stufenleiter der Miswirthschaft und Willkürherrschaft von oben nach unten, von unten nach oben, und kein Wort ist für diese persischen Zustände passender als jenes שֹׁמֵר, denn das Aufpassen, Spioniren, tückische Lauern des Einen auf eine Gelegenheit, den Andern zu stürzen war im persischen Reiche, zumal dem verfallenden, zu Hause. Der Verf. lobt sich dagegen den auf Ackerbau basirten patriarchalischen Staat, dessen König seinen Stolz nicht in blutige Eroberungen und allmächtige Laune, sondern in friedliche Hebung des Wolstandes seines Volkes setzt v. 8: *Eines Landes Vorzug aber besteht allewege in einem dem Ackerlande hingegebenen König.* Was für Unmöglichkeiten haben sich hier auch noch neueste Ausll. einge-

redet! Ew. Hlgst. Elst. Zöckl. übers.: *rex agro factus* = *terrae praefectus*, aber zum Könige machen heißt auch in der Sprache des B. Koheleth מלך עשׂה, nicht עבד. Ges. Win. de W. Kn. Vaih.: *rex qui colitur a terra (civibus)*. Aber könnte das Land im Sinne der Landesbevölkerung, welche dem Könige unterthan ist, ungeschickter als durch שָׂדֶה bezeichnet sein? Uebrigens gewinnt עבד den Sinn von *colere* zwar da wo Gott Obj. ist, aber mit dem Obj. eines menschlichen Herrschers bed. es *servire* und nichts weiter, und נֶעֱבָד (s. die textkrit. Bem.) kann von da aus nichts anderes als ‚dienstbar gemacht', nicht ‚verehrt' bed. Neben dieser sich denominativ zu עֶבֶד verhaltenden Bed. kann נעבד aber auch von seiner Grundbed. aus auf שָׂדֶה das Gefilde (v. שׂדה in die Weite und Breite gehen) bezogen nach der RA עבד האדמה bebaut, bearbeitet, bestellt bed., und während die Bed. ‚dienstbar gemacht' zwar als möglich gelten muß (Raschi AE u. A. nehmen sie unbedenklich an), aber unbelegbar ist, kommt das *Ni.* in letzterer Bed. z. B. Ez. 36, 9 von den Bergen Israels vor: וְנֶעֱבַדְתֶּם ihr werdet angebaut werden. Zu 8a macht Hitz. und mit ihm Stuart und Zöckl. die irreführende Bem., das *Chethîb* laute בְּכָל־הִיא und dieses sei s. v. a. בְּכָל־זֹאת, wonach dann erklärt wird, der Schutz und die Sicherheit, welche eine irdische Obrigkeit gewährt, sei trotz dem nicht zu verachten. Aber היא ist *Chethîb*, welchem das *Kerî* הוא substituirt; בַּכֹּל ist *Chethîb* ohne *Kerî* und jenes בְּכל also eine Textänderung, und zwar eine schlechte, da בכל־היא in der Bed. ‚bei alle dem' unerhört ist. Das *Kerî* will ohne Noth Präd. und Subj. dem Genus nach einander gleich machen; ohne Noth, denn היא kann auch Neutrum sein: Vorzug eines Landes ist dies, näml. was folgt. Und wie בַּכֹּל gemeint, läßt sich aus Ezr. 10, 17 ersehen, wo zu erklären ist: Und sie brachten fertig in Summa Männer d. i. das Verzeichnis von Männern, von solchen welche fremde Frauen heimgeführt hatten[1], vgl. 1 Chr. 7, 5 הִתְיַחְשָׂם לְכֹל ihre Genealogisirung der Summa nach. Demgemäß bed. hier בכל, wie der Verf. überhaupt הכל meist in dem unpersönlichen Sinne *omnia* braucht: *in omnibus* in allen Dingen = allerdings oder *in universum* im Allgemeinen. Wäre nun מֶלֶךְ לשׂדה נעבד accentuirt, so wäre dadurch die adjektivische Zusammengehörigkeit von לשׂדה נעבד angezeigt, wonach LXX Theod. *τοῦ ἀγροῦ εἰργασμένου*, Symm. wie Syr. *τῇ χώρᾳ εἰργασμένῃ* übers.: ein König für cultivirtes Land d. h. ein solcher welcher dieses als ein Hauptobjekt betrachtet und vor allem dafür da zu sein sich bewußt ist. Luzz. accentuirt so wirklich, aber die überwiegend bezeugte herkömmliche Accentuation ist מֶלֶךְ לשׂדה נעבד. Diese Trennung des נעבד von לשׂדה kann nur bemerklich machen wollen, daß נעבד nicht auf dieses, sondern auf מלך bezogen sein will, wonach das Trg. in seiner Weise paraphrasirt. Der Sinn bleibt der gleiche: ein dem Ackerland dienstbarer (dienstbar gewordener) König, *rex agro ad-*

1) Dafür daß כלה בְּ ‚mit etwas fertig werden' bedeuten könne, verweist Keil irrig auf Gen. 44, 12 und Philippi, Status constr. S. 49 glaubt בְּכֹל אֲנָשִׁים im Sinne von בכל האנשים zusammennehmen zu können.

dictus, wie Dathe, Rosenm. u. A. übers., ist ein noch deutlicherer Ausdruck dessen was „ein König für wolbestelltes Gefilde" besagen würde: ein Ackerbau-König, ein solcher der nicht an Kriegen, Rechtshändeln und souveräner Rechthaberei, sondern an dem friedlichen Gedeihen der Wolfahrt des Landes sein Gefallen hat und sich ganz besonders die Pflege des Ackerbaues, die Cultur des Bodens angelegen sein läßt. Die Wortstellung 8^b ist wie 9, 2 שָׂבוּעָה יָרֵא, vgl. Jes. 8, 22 אפלה מדחה, 22, 2 תשאות מלאה. Der Verf. lobt sich also im Gegens. zu dem despotischen Staate ein auf Ackerbau basirtes patriarchalisches Königtum.

Das Misliche des Reichtums und allein Preiswürdig heiteren Lebensgenusses V, 9 — VI, 6.

Faßt man das Wort תְּבוּאָה 9^a ins Auge, welches eig. was von draußen in die Scheuer einkommt bed. (z. B. Spr. 14, 4 תבואת in Fülle gibts durch des Pflugstiers Kraft), so scheint sich in v. 9 das Lob der Landwirthschaft fortzusetzen, was wirklich Raschi's Abenezra's Luzzatto's Bardach's u. A. Ansicht ist. Aber der Ged. daß man das Geld nicht essen kann ist sicherlich nicht der in 9^a beabsichtigte, und schief und lahm wäre in 9^b der Ged. ausgedrückt, daß es eitel sei, Reichtum und nicht dagegen Frucht des Ackerbaus zu lieben. Deshalb entscheiden wir uns hier (vgl. S. 189) dafür daß mit v. 9 nicht die vorige Spruchreihe schließt, sondern eine neue beginnt: *Wer Silber liebt wird Silbers nicht satt und wessen Liebe an Gütermenge haftet, hat nichts davon — auch das ist eitel.* Der Uebergang in diese Spruchreihe ist nicht unvermittelt, denn die Ungerechtigkeit, welche nach v. 7 im Staate wie er dermalen ist im Schwange geht steht ja im Dienste der Habsucht, in deren Natur die Unersättlichkeit liegt: *semper avarus eget, hunc nulla pecunia replet.* Daß der Verf. von *argenti,* nicht *auri sacra fames* redet, kommt daher daß nicht זהב, sondern כסף das gattungsbegriffliche Wort für Metallgeld ist.[1] Auch Mendelssohn-Friedländer erkl.: Wer das Silber liebt, wird von dem Silber nicht gesättigt d. h. es macht ihn nicht satt; sprachlich wäre das wol möglich (vgl. z. B. Spr. 12, 11., obwol der Verf. dann wahrsch. מִן־חָסָף nach 6, 3 geschrieben haben würde, aber ‚Geldes nicht satt werden' ist nach 1, 8 und bes. 4, 8. Hab. 2, 5 vgl. Spr. 27, 20 s. v. a. Geldes nie genug haben, sondern immer mehr begehren. Was $9^{a\beta}$ folgt ist nach Hitz. eine Frage: und wer hat Freude an Fülle, die nichts einbringt? Aber solche Fragen mit zu ergänzender Antwort sind nicht Koheleths Stil und was wäre denn unter dem Capital sonder Zinsen zu verstehen? Andere z. B. Zöckl. ergänzen יִשְׂבַּע: und wer Besitztümer-Menge liebt (wird) nicht (satt) des Einkommens; aber was durch diese harte Ellipse gewonnen wird ist nur eine Tautologie. Mit Recht fassen Trg. Syr.

1) Ein jüdisches Witzwort meint, כסף sei gewählt, weil es aus aufsteigenden Buchstabenziffern (20, 60, 80) besteht, wogegen זהב (7, 5, 2) aus absteigenden.

Hier. Venet. Lth. תְּבוּאָה לֹא als Antwort oder Nachsatz: und wer haftet an Besitztümer-Menge mit seiner Liebe? Er hat keinen Fruchtertrag davon, oder mit Abschwächung des fragenden Fürworts zum relativen (wie 1, 9 vgl. zu Ps. 34, 13): wer .. haftet, hat nichts davon. הָמוֹן bed. Gedröhn, dröhnende Menge, insbes. irdischer Güter wie Ps. 37, 16. 1 Chr. 29, 16. Jes. 60, 5. Die nur hier vorkommende Verbindung des אהב mit ב folgt der Analogie von חָפֵץ בְּ, רָצָה בְּ u. dgl. Der Nachsatz ist gleichbed. mit לְבִלְתִּי הוֹעִיל z. B. Jes. 44, 10. Jer. 7, 8. לא lesen alle Codd., לו wäre in diesem Zus. sinnlos.[1] Die Bezeichnung des Nutzens mit תבואה mag durch den vorhergegangenen landwirthschaftlichen Spruch veranlaßt sein. Der Landmann genießt in der תבואה die Frucht seiner Arbeit; wer aber sein Herz an das Geklapper, den Lärm, das Gepränge möglichst vieler und großer Besitztümer hängt, dem geht über dieser ruhelosen Leidenschaft einer unedlen Liebe aller reelle Ertrag, näml. gemütlichen heiteren Genusses, verloren. Mit dem Anwachse des Besitzes wächst auch die Unruhe, und der Besitzer hat im Grunde nichts davon als den Anblick v. 10: *Wenn Hab' und Gut sich mehrt, werden derer viel die davon zehren, und was Erkleckliches hat der Besitzer davon als das Anschaun seiner Augen?* Das V. רָבָה bed. sich mehren und רָבַב viel s., aber auch (was Böttch. leugnet) inchoativ: viel werden Gen. 6, 1.; richtig LXX *ἐπληθύνθησαν*. Der Verf. hat nicht einen Geizhals im Auge, der sein Geld im Kasten verschließt und nur bei verschlossenen Thüren sich an dessen Anblick weidet, sondern einen Habgierigen von der Sorte Ps. 49, 12. Jes. 5, 8. Wenn תִּרְבֻּת der Glückgüterbesitz eines solchen sich steigert, so steigert sich auch die Zahl der Leute, die er halten muß, und also der Mitesser, aber ebendamit auch seine Unruhe und Sorge, und was für günstigen Erfolg, erklecklichen Nutzen (s. über כְּשָׁרוֹן S. 201 und zu 2, 21) hat der Besitzer dieser Begüterung davon als den Anblick (רְאִית d. i. רְאִית *Kerî* רְאוּת, vgl. den umgekehrten Fall Ps. 126, 4) — der Besitz an sich beglückt ihn nicht, denn er ist noch immer nicht groß genug um ihn zu befriedigen, aber doch groß genug um ihm große Sorge zu machen, ob er ihn auch bei den Anforderungen eines so großen Hausstandes behaupten könne — das Glück das er ihm bringt besteht schließlich nur darin, daß er das alles was er zusammengebracht mit stolzem Selbstgefühl ansehen kann. Er kann auch gut und viel essen, aber deshalb schläft er nicht ruhiger als der Arbeiter, der aus der Hand in den Mund lebt v. 11: *Süß ist der Schlaf des Arbeiters, mag er wenig oder viel essen, wogegen der Ueberfluß des Reichen ihn nicht zum Schlafen kommen läßt.* LXX *γλυκὺς ὕπνος τοῦ δούλου* als ob es הָעֲבָד hieße. Aber gesunder Schlaf ist in der Regel der Lohn anhaltender angestrengter Arbeit und da es ebensowol faule Knechte als aufopfernd thätige Herren gibt nicht ein Vorrecht der Knechte. Richtig

1) In *Maccoth* 10[a] wird dreimal hinter einander לו gelesen, aber indem der seinem Zus. entfremdete Spruch zu einem homiletischen Bonmot umgeprägt wird; der Midrasch *Wajikra* c. 22 liest לא und so findet sich überall ohne *Kerî* und ohne Variante.

Venet. τοῦ ἐργάτου, und es ist dabei insbes. der landwirthschaftliche Arbeiter, der עֹבֵד הָאֲדָמָה, gemeint; der Arbeiter im Allgem. heißt עָמֵל 4, 8 u. ö. Richt. 5, 26., nachbiblisch פּוֹעֵל. Der Arbeiter erfreut sich süßen d. i. erquickenden festen Schlafes, mag ihm reichliche oder schmale Kost vergönnt sein — die Arbeit lohnt sich ihm durch süßen Schlaf trotz seiner Armut, wogegen dem Reichen sein Ueberfluß im Schlafen hindert und stört, nicht: seine Sättigung, näml. Uebersättigung, wie Hier. bem.: *incocto cibo in stomachi angustiis aestuante,* denn auch der Arbeiter, wenn er viel ißt, ißt sich ja satt, und warum sollte die Sattheit bei jenem eine andere entgegengesetzte Wirkung haben als bei diesem? Wie שָׂבְעָ Sättigung, nicht Uebersättigung bed., so bed. es andererseits objectiv sattsam und vollauf vorhandene Fülle zur Deckung des menschlichen Bedarfs Spr. 3, 10 und so objectiv ist das Wort hier gemeint: die Fülle des Besitzes, über den der Reiche verfügt, läßt ihn nicht schlafen, indem sich ihm daraus allerlei Projekte, Sorgen und Besorgnisse ergeben, die ihn bis in die Nacht hinein innerlich beschäftigen und nicht zu der Gemütsstille kommen lassen, welche eine Bedingung des Schlafes ist. Der Ausdruck חַשְׂבָּע לָעָשִׁיר ist Umschreibung des Genitivverhältnisses wie חלקת השׂדה לבעז Ruth 2, 3. אמנן לאחי נעם (LXX Ἀμνὼν τῆς Ἀχινόαμ) 2 S. 3, 2. Hlgst. bem., es stehe für שְׂבַע העשיר, aber die Nmm. צָמָא, רָצָב, שָׂבְעָ bilden keinen Constructus, wodurch sich eben die Umschreibung vernothwendigte, שְׂבַע ist der Constr. von שָׂבְעָ. Falsch Ginsb.: aber der Ueberfluß den Reichen — er läßt ihn nicht schlafen; diese Vorwegnahme und Wiederaufnahme des Obj. ist weder deutsch noch hebräisch. Nur das Subj. wird in אֵינֶנּוּ (wie 1, 7) wiederaufgenommen; die Construction des חִזַּיחַ ist wie 1 Chr. 16,21 vgl. Ps. 105,14. Von den beiden Hifilformen, der eigentlich hebräischen הֵנִיחַ und der aramaisirende חִזַּיחַ, wird letztere in der abgeschwächten Bed. *ἐᾶν sinere* verwendet.

Nachdem gezeigt, daß der Reichtum seinen Besitzer keinen reellen Gewinn, dafür aber Unzufriedenheit, Sorge und Unruhe bringt, registrirt der Verf. als einen großen Uebelstand den zuweilen eintretenden plötzlichen Verlust sorgsam zusammengehaltenen Reichtums v. 12—13: *Es gibt ein arges Uebel das ich gesehen unter der Sonne; Reichtum gehütet von dessen Besitzer zu seinem Unglück, es geht nämlich verloren selbiger Reichtum durch einen schlimmen Fall und hat er einen Sohn gezeugt, so hat dieser nichts in seiner Hand.* Es gibt eine Abstufung von Uebeln. רָעָה חוֹלָה (in anderer Wendung חֳלָי רַע 6, 2) ist ein nicht gewöhnliches, sondern krankhaftes d. i. tief hinein böses Uebel, wie eine nicht gewöhnliche, sondern sonderlich übelgerathene, schwer heilbare Wunde נַחְלָה genannt wird z. B. Nah. 3, 19. רָאִיתִי תחת חשמש ist wie 10, 5 elliptischer Relativsatz, vgl. dagegen 6,1., der Verf. bringt auch sonst das Schema des Relativsatzes ohne Relativpronomen in Anwendung (s. zu 1, 13. 3, 16), die alte Sprache würde statt ראיתי mit zurückbezüglichem Pronomen רְאִיתִיהָ sagen.[1] Das arge Uebel be-

1) So ist S. 267 für רְאִיתִיו zu schreiben.

steht darin, daß Reichtum nicht selten von seinem Besitzer diesem selber zum Unglück aufbewart wird. Allerdings kann שָׁמוּר לְ auch bed.: was für einen Andern aufbewart wird 1 S. 9, 24., aber wie befangen und gezwungen erkl. deshalb Ginsb.: aufbewart (von dem Reichen) für dessen (künftigen) Besitzer, näml. den Erben, dem er ihn vermachen will! Daß ל beim Passiv als Bezeichnung des Subj. gebraucht werden kann, darüber s. Ew. § 295c; freilich entspricht es ebensowenig als מִן dem griech. *ὑπό*, aber auch griech. sagt man *πλοῦτος φυλαχθεὶς τῷ κεκτημένῳ*, das vom Agens Geschehende wird in diesem Falle als von ihm in seinem Interesse bewirkt gedacht Rost, Syntax § 112, 4. Das Suff. von לְרָעָתוֹ geht auf בְּעָלָיו, dessen Pluralform so sehr außer Betracht bleiben kann, daß man sogar אֲרוֹנִים קָשֶׁה Jes. 19, 4 u. dgl. sagt. „Zu seinem Unglück" d. h. um schließlich das sorglich Verwarte plötzlich zu verlieren. Die erzählende Erörterung dieses לרעתו beginnt mit ו *explic.* Ueber עִנְיָן רָע s. S. 203. Es ist ein *casus adversus* gemeint, wie solche Schlag auf Schlag den Besitzstand Iobs vernichteten. Das Perf. וְהוֹלִיד setzt den Fall daß der so plötzlich Verarmte Vater eines Sohnes ist; der Satz verhält sich logisch zum Folg. als hypothetischer Vordersatz nach dem Schema Gen. 33, 13b. Der Verlust des Reichtums würde schon den Alleinstehenden unglücklich machen, denn das Unglück, arm zu sein, ist geringer als das Unglück, reich zu sein und arm zu werden, noch unglücklicher aber wird dadurch der Vater, der durch das sorglich gehütete Vermögen die Zukunft seines Sohnes gesichert glaubte und diesen nun mit leerer Hand zurückläßt. Was nun v. 14 folgt gilt von diesem Reichen, wird aber zur Beziehung auf jedweden Reichen verallgemeinert und dann als ein zweites arges Uebel registrirt. Wie der Mensch nackt in diese Welt eingetreten ist, so fährt er auch wieder dahin, ohne von den erworbenen irdischen Gütern etwas mitnehmen zu können v. 14: *Gleichwie er hervorgegangen aus seiner Mutter Leibe, wird er nackt wieder dahinfahren wie er gekommen, und nicht das Geringste wird er davontragen für seine Arbeit das er mitnehmen könnte in seiner Hand.* Der Verf. hat 13a das Beispiel Iobs im Sinne; v. 14 ist Reminiscenz aus Iob 1, 21 mit Beseitigung des dortigen schwierigen שָׁמָּה, welches Sirach 40, 1 auslegt. Mit עָרוֹם beginnt emphatisch der Hauptsatz; כַּאֲשֶׁר בא = כֵּן בָּא ist verstärkende Wiederaufnahme der Gleichung; Gegensatz des לָקַח Hingangs *excedere vitâ* ist בוֹא vom Eintritt *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*. מְאוּמָה (der Wurzelbed. und dem Gebrauche nach dem franz. *point* entsprechend Olsh. § 205a) geht der Negation wie Richt. 14, 6 (vgl. dagegen oben 13b) emphatisch voraus (vgl. die in anderer Weise erreichte Emphase Ps. 49, 18). נשׂא bed. hier wie v. 18. Ps. 24, 5 hinnehmen und fortnehmen, davontragen. Das ב von בַּעֲמָלוֹ ist nicht das partitive (AE vergleicht Lev. 8, 32), wonach Hier. Lth. *de labore suo* übers., sondern *Beth pretii* wie z. B. 1 K. 16, 34, wie es der Chald. versteht; Nolde citirt für dieses ב des Preises auch Stellen wie 2, 24., aber mit Unrecht. Ueber den Subjunctiv שֶׁיֵּלֵךְ *quod auferat* s. S. 207. Man könnte auch mit LXX Symm. שֶׁיֵּלֵךְ punktiren: welches mitginge in seiner Hand, was

aber keinesfalls bedeuten könnte wie Hitz. will: (für seine Mühe) die durch seine Hand geht. So sagt man nicht, und Hitzigs Voraussetzung, daß hier der seines Vermögens verlustig gegangene Reiche Subj. sei, ist nicht zwingend; die Rede geht von jenem auf den Reichen als solchen über, und die registrirende Formel, welche dem v. 14 voraufgehen sollte folgt hier v. 15: *Und auch dies ist ein arges Uebel: ganz genau so wie er gekommen, also wird er dahinfahren, und was für Gewinn hat er daß er in den Wind arbeitet?* Ueber זֶה s. S. 208 und über כְּל־עֲמַת שׁ s. S. 205 und die textkrit. Bem.; die Zusammenschreibung כְּלַעֲמַת hängt mit der von Kimchi beifällig angeführten, aber verkehrten Ansicht Ibn-Giat's zus. daß das Wort aus כ der Vergleichung und dem häufigen, stets sein ל behauptenden לְעֲמַת zusammengesetzt sei und eigentlich כִּלְעֻמַּת (vgl. מִלְעֻמַּת 1 K. 7, 20) punktirt sein sollte — עֲמַת bed. Verbindung, Gemeinschaft, Parallele und לעמת verträgt also kein כ, da es selber Vergleichungswort ist, כְּל־עֲמַת ganz parallel, ganz ebenso. Die Frage: welcherlei Vortheil (s. 1, 3) ist ihm (hat er) davon daß . . trägt ihre Antwort in sich selbst. Für den Wind oder in den Wind sich mühend ist sein Mühen eben רוּחַ (רַעְיוֹן) רְעוּת und also erfolglos. Und noch dazu welch armseliges Dasein ist dieses zu nichts führende Leben der Arbeit v. 16: *Auch ißt er sein Leben lang in Finsternis und ärgert sich viel und o über sein Leid und Grollen!* Man könnte v. 16 noch unter das Regimen des שׁ von שׁיעמל 15ᵇ stellen; aber der hebr. Stil vertauscht regierte Rede, ohne sie lange fortzuführen, gern mit selbständiger. Die Aussage 16ᵃ hat etwas befremdendes. Es verschwindet wenn man mit Ew. Hlgst. nach LXX Hier. ואכל für יאכל liest: *καὶ γε πᾶσαι αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ἐν σκότει καὶ ἐν πένθει* — Böttch. zieht וְאָפֵל vor. Oder auch wenn man יַלֵּךְ für יאכל liest; so der Midrasch zu d. St. und einige Codd. bei Kennicott, aber Trg. Syr. und Masora zeugen für יאכל. Hitz. entfernt das Befremdende, indem er כָּל־יָמָיו als Acc. des Obj., nicht der Zeit faßt: alle seine Tage, sein ganzes Leben zehrt er auf in Dunkelheit, aber man sagt im Hebr. wie im Lat. *consumere dies vitae* Iob 21, 13. 36, 11., nicht aber *comedere.* Und warum soll ‚im Finstern essen' nicht eine verbeispielende Bildrede für ein entsagungsvolles treuloses Leben sein, wie anderwärts ‚in Finsternis sitzen' (Mi. 7, 8) und ‚in Finsternis wandeln'? Es ist gemeint, daß er Lebenslang wie אוֹנִים לֶחֶם Trauerbrot oder לֶחֶם לַחַץ Kerkerkost aß; er gönnte sich nicht behagliche Tafelfreude in traulich oder festlich erleuchtetem Raume, denn חֹשֶׁךְ subjectiv und bildlich (Hitz. Zöckl.) zu verstehen ist unnöthig. In 16ᵇ ist die Punktation וְכָעַס überliefert (s. die textkrit. Bem.). Das durch das vorausgeg. *fut.* normirte *perf.* verhält sich syntaktisch richtig und das V. כָּעַס ist dem Verf. geläufig 7, 9. Hitz. corrigirt וְכַעַס הרבה בָּחֳלָיו וקצף und erkl.: und (er zehrt oder schluckt) viel Aerger in seinem u. s. w; die RA ‚Aerger essen' ließe sich wol hören (vgl. ‚Unrecht trinken' Spr. 26, 6 vgl. Iob 15, 16) aber יאכל als Träger zweier so kühner und grundverschiedener Metaphern wäre stilistisch abgeschmackt. Ist der Text schadhaft, so läßt er sich leichter zurechtstellen, indem man liest: וְכַעַס חרבה וְחָלִי

לוֹ וקצף und Aerger in Menge und Leid hat er und Ingrimm. Wir stellen dies zur Wahl. Ew. Burger Böttch. lesen nur וְכַעַס חרבה וָחֳלִי, aber לו ist nicht zu entbehren und kann leicht zu bloßem ו verkümmert sein. Elst. behält וכָעַס und liest wie Hitz. בחליו: er ärgert sich viel in seinem Leid und Grimm, aber dann wäre וקצפו zu erwarten, auch passen die Begriffe in dieser Weise nicht psychologisch zu einander. Wie der Text lautet muß man וחליו וקצף ausrufend fassen wie הָפְכְּכֶם Jes. 29, 16. תִּפְלַצְתְּךָ Jer 49, 16. Ew. § 328ª, wonach wir oben übersetzt haben. Daß וְחָלְיוֹ für sich einen Nominalsatz = וחלי לו bilde, ist unstatthaft; die zu 2, 21 besprochene satzbildende Verwendung des Nomens ist anderer Art.[1] Wer all sein Trachten und Mühen auf das Reichwerden richtet, wird nicht allein sich selber unnöthige Entbehrungen auferlegen, sondern auch vielen Aerger haben, indem gar manche seiner Pläne fehlschlagen und das größere Glück Anderer seinen Neid erweckt und weder er selbst noch Andere ihm genugthun; er wird krankhaft gestimmt und wie innerlich so auch leiblich krank und sein sich immer mehr steigernder Unmut wird zuletzt קצף, er grollt mit sich selbst und Gott und aller Welt. Paulus sagt 1 Tim. 6, 9 f. aus eigner Beobachtung von solchen Leuten: *ἑαυτοὺς περιέπειραν (transfoderunt) ὀδύναις πολλαῖς.*

Angesichts dieser heillosen Schäden, mit welchen auch der Reichtum behaftet ist: der trügerischen Unbeständigkeit und der schlechthinigen Diesseitigkeit, kommt Koheleth auf sein *ceterum censeo* zurück v. 17: *Siehe da was ich als gut ersehen, was als schön, (ist dies) daß einer esse und trinke und Gutes sehe bei all seiner Arbeit womit er sich mühet unter der Sonne die Zahl der Tage seines Lebens hindurch, welche ihm Gott verliehen, denn das ist sein Theil.* Auf dieses Ersehen d. i. Erkennen aus eigner Erfahrung ging laut 2, 3 sein Streben. Und was er hier v. 17. 18 als sein Resultat ausspricht, hat er schon 2, 24 und 3, 12 f. bekannt. Er kommt hier mit הִנֵּה darauf zurück, indem er sagt daß aus den eben besprochenen Beobachtungen sich wie aus anderen dieses und kein anderes Resultat ergebe. Statt ראה טוֹבָה (hier und 6, 6) sagt er ebenso oft ראה טוֹב 3, 13. 2, 24 oder בְּטוֹב 2, 1. In רָאִיתִי ist das Sehen von geistiger Apperception, in לראות von unmittelbarer Perception, genießendem Erleben gemeint. Unsere obige Uebers. entspricht nicht der Accentuation des Verses. Er gehört zu den unverhältnismäßig langen Versen ohne *Athnach*, vgl. Gen. 21, 9. Num. 9, 1. Jes. 36, 1. Jer. 13, 13. 51, 37. Ez. 42, 10. Am. 5, 1. 1 Chr. 26, 26. 28, 1. 2 Chr. 23, 1. Das Satzglied הנה אשר־ראיתי אָנִי (mit pausalem *āni* bei *Rebîa*) bildet den gleichsam überschriftlichen Anfang des Verses und dann verläuft dessen zweiter Theil, der Haupttheil, in der Aufeinanderfolge der Trenner Groß-*Telîscha, Teres, Legarmeh, Rebîa, Tebir, Tifcha, Silluk* (vgl. Jer. 8, 1 wo *Pazer* statt des Groß-*Telîscha,* übrigens aber die Accentfolge die gleiche). Unter den Neuern hält sich

1) Raschi hält וחליו für eine Form wie חַיְתוֹ, eben dieses *o* erscheint überall nur in genit. Verbindung.

Hgst. an die Accente, indem er genau so wie Tremellius übers.: „Siehe da was ich ersehen habe: daß es fein gut (Trem. *bonum pulchrum*) ist zu essen . .“ Das אשר in טוֹב אֲשֶׁר־יָפֶה verbindet dann Ineinanderfallendes: Gutes welches zugleich schön; Grätz sieht darin das übersetzte griech. *καλὸν ἀγαθὸν*. Aber die einzige Stelle, auf die man sich, seit Kimchi für diesen Gebrauch des אשר beruft, näml. Hos. 12, 9., beweist ihn nicht; denn dort ist nicht mit Drusius u. A. zu übers.: *iniquitas quae sit peccatum,* sondern *quae poenam mereat* Schuld die buß- oder straffällig wäre. Die Accentuation trifft hier nicht das Richtige, das 2. אשר ist ohne Zweifel Wiederaufnahme des 1. und die schon von Dachselt in seiner *Biblia Accentuata* erwähnte Uebers.: *ecce itaque quod vidi bonum, quod pulchrum (hoc est ut quis edat)* gibt das wahre Verhältnis der Satzbestandtheile wieder. Das Suff. von עֲמָלוֹ geht auf das in den Inf. enthaltene allgemeine Subj., vgl. 8, 15 wo dieses in לאדם Ausdruck gefunden. Die Zeitdauerangabe mit מִסְפַּר ist wie 2, 3. 6, 12. Auch יְדִי־הִוא חֶלְקוֹ lasen wir 3, 22 schon in gleichem Zus. Und ganz so anakoluthisch wie 3, 13 ist hier der Gleiches besagende v. 18 gebaut: *Auch ist für jeden Menschen, welchem Gott Reichtum und Schätze verliehen und Macht gegeben davon zu essen und sein Theil dahinzunehmen und sich zu freuen in seiner Arbeit, eben dies eine Gabe Gottes.* Das Anakoluth läßt sich im Deutschen hier so wenig als 3, 13 wiedergeben, denn wenn wir den Satz „Auch jeder Mensch“ begönnen, bliebe das ‚auch‘ an dem nächsten Begriffe kleben, während es im Hebr. den ganzen langen Satz beherrscht und am nächsten mit dem זוֹ zusammengehört. Frohsinniger Genuß ist hienieden das Rathsamste, aber auch der ist nicht an sich schon durch den Besitz irdischer Glücksgüter ermöglicht, er ist noch eine besondere, zu diesen hinzukommende Gottes-Gabe. נָכַל kommt außer Koheleth Jos. 22, 8. 2 Chr. 1, 11 f. und im Chaldäischen des B. Esr. 6, 8. 7, 26 vor. Auch חִשְׁלִיט ermächtigen, ermöglichen isf ebensogut aramäisch Dan. 2, 38. 48 als hebräisch Ps. 119, 133; die Herrschaft des Verbalstamms שלט ist für das B. Koheleth charakteristisch. חֶלְקוֹ sein Theil ist eben der heitere Genuß als das was der Mensch von dem Leben hienieden hat, wenn er überh. etwas davon hat. Ueber diesen Genuß vergißt er die Hinfälligkeit und die Schattenseiten dieses Lebens, er erweist sich als eine Gottes-Gabe, ein Geschenk von oben an seinen Wirkungen v. 19: *Denn nicht viel denkt er (dann) an die Tage seines Lebens, weil Gott zustimmt der Freude seines Herzens.* Ein solcher dem Gott heiteren Lebensgenuß gestattet wird dadurch abgehalten, sich mit Reflexionen über die Vergänglichkeit zu quälen. Falsch Hlgst.: Andenken und Genuß dieses Lebens dauern ja doch nicht lange, nach Ew., der aber jetzt richtig erkl.: Er wird sich diesen Genuß durch ein stetes Andenken an die Kürze seines Lebens nicht zu sehr verbittern, weil ja Gott selbst ihm die wahre Herzensfreude als die schönste Gabe gewährt. Auch der Sinn von 19^{b} ist damit gewiß im Allgem. getroffen. LXX übers.: *ὅτι ὁ θεὸς περισπᾷ αὐτὸν ἐν εὐφροσύνῃ καρδίας*, aber das müßte מְעַנֵּהוּ heißen; Hier. hilft dem ab, indem er בשמחה statt

בשמחת liest: *eo quod Deus occupet deliciis cor ejus.* Aber auch in dieser Form ist diese Erkl. des מענה unannehmbar, denn בְּ עָנָה, dessen Causativ מענה wäre, bed. im Stile des B. Koheleth nicht im Allgem. sich mit etwas beschäftigen, sondern mit etwas abmühen (vgl. عنى IV *defatigare*), somit kann ענה בשׂמחה nicht bed.: mit Freude beschäftigt s. und dadurch von Anderem abgezogen werden. Und da die Erkl.: er macht ihn singen keiner Widerlegung bedarf, so bleibt מענה nur als *Hi.* von ענה entgegnen, erwidern, erhören übrig. Hienach Hitz. wie AE und Kimchi mit Vergleichung von Hos. 2, 23 f.: Gott macht erhören d. h. bewirkt daß alle Dinge, welche was ihn freuen kann in oder an sich haben, seinen Wunsch erhören müssen. Aber die Weglassung des Obj. von welchem Hitz. bem. daß es, weil unbestimmt, unbestimmt gelassen sei, ist unerträglich hart und die Erkl. also geschraubt. Die meisten Ausll. übers.: denn Gott erhört (Ges. HW falsch: erhörte) ihn mit Freude seines Herzens d. h. gewährt ihm erhörungsweise solche. Ew. vergleicht Ps. 65, 6., aber das ist keine Belegstelle für den Ausdruck: jemanden mit etwas erhören = es ihm gewähren, denn ענה ist dort mit doppeltem Acc. verbunden und בְּצֶדֶק ist adv. Angabe der Art und Weise. Vor allem aber spricht gegen diese Deutung der Mangel des persönlichen Obj., der Verf. mußte מענהו oder מענה אתו schreiben. Wir fassen das *Hi.* ebenso wie bei dieser Deutung in der Bed. des *Kal,* lassen ihm aber seine nächste Bed. antworten (bei welcher מענה in Verbalbed. durch das Subst. מענה Antwort nahe gelegt ward) und erkl. wie in ähnlicher Weise schon Seb. Schmid Ramb. u. A.: Gott antwortet auf die Freude seines Herzens d. h. stimmt ihr bei, läßt ihn sein Wolgefallen daran inne werden, mit Einem genau entsprechenden Fremdworte: er correspondirt ihr. Ebendas macht die Freude zur Herzensfreude d. i. einer Freude bei der sich der Mensch nicht blos äußerlich und momentan, sondern innerlichst wol fühlt, indem die Freude sein Herz durchdringt und befriedigt (Hohesl. 3, 11. Jes. 30, 29. Jer. 15, 16). Eine ähnliche sonst unbelegbare RA hatten wir v. 9 in dem אוהב בְּ. Warum sollte בְּ ענה (חצנח) nicht neben עָנָה ebenso möglich sein wie ἀμείβεσθαι πρός τι neben ἀμείβεσθαί τινα? Uebrigens braucht man בשמחת לבו nicht als Obj., man kann es auch als Zustandsangabe nehmen: Gott gibt Antwort bei der Herzensfreude eines solchen. In ענה erwidern = erhören ist die Antwort als gewährende, hier ist sie als Beifall gebende gedacht. Dafür daß das *Hi.* erweiterte *Kal*-Bed. haben kann, gibt Iob 35, 9 einen für unsere St. zwiefach passenden Beleg.

Nachdem der Verf. die Gelegenheit ergriffen, wieder einmal sein Ultimatum auszusprechen, fährt er fort, die leidigen Uebel, die sich an den Reichtum hängen, zu registriren VI, 1—2: *Es gibt ein Uebel welches ich gesehen unter der Sonne, und in großer Schwere liegts auf dem Menschen: ein Mann welchem Gott Reichtum und Schätze und Ehre gibt und nicht entbehrt er für seine Seele alles dessen was er wünschen mag, Gott aber gibt ihm nicht Macht, dessen Genieß zu haben, denn ein fremder Mann hat den Genieß — das ist Eitel-*

keit und eine schlimme Seuche. Der Verf. gibt Selbstbeobachtetes wieder, aber indem er im zweiten Tempus erzählt, verallgemeinert er die Sache und setzt sie vor den Augen des Lesers in Scene. Gleiche Einführung mit יֵשׁ, aber ohne das entbehrliche אֲשֶׁר, findet sich 5, 12. 10, 5. Ueber רָעָה s. zu 8, 6; עַל subjektivirt hier nicht wie 2, 17: es erscheint dem Menschen groß, sondern hat seine nächstliegende locale Bed., es ist ein großes (2, 21), in seiner Größe schwer auf den Menschen drückendes Uebel. Das Uebel ist nun nicht etwa der Mann selbst, sondern die Bewandtnis, die es mit ihm hat, wie wenn das Himmelreich z. B. einem Kaufmann verglichen wird (Mt. 13, 45 f.) nicht der Kaufmann an sich, sondern sein Thun und Erleben ein Bild des Himmelreichs ist. Zu עֹשֶׁר וְנְכָסִים tritt hier wie 2 Chr. 1, 11 als Drittes וְכָבוֹד hinzu. Was folgt übersetze man nicht: „und nicht gibts Fehlendes . .", denn daß אֵינֶנּוּ mit pleonastischem Suff. ‚es gibt nicht' bedeuten könne, ist aus Gen. 39, 9 nicht zu erweisen, also: und nicht entbehrt er für seine Seele (LXX *καὶ οὐκ ἔστιν ὑστερῶν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ*) was nur immer er begehrt. חָסֵר ist Adj. in der Bed. entbehrend, ermangelnd wie 1 S. 21, 16. 1 K. 11, 22. Spr. 12, 9., לְנַפְשׁוֹ für seine Seele d. i. Person ist s. v. a. das in späterem Sprachgebrauch gleichbed. לְעַצְמוֹ, מִן (versch. von dem מִן 4, 8) ist wie Gen. 6, 2 das partitive. Der נָכְרִי, dem dieses allen Wünschen genügende ansehnliche Vermögen schließlich anheimfällt, ist gewiß nicht der gesetzlich berechtigte Erbe (denn daß dieser in den Besitz eintritt, wäre trotz der Ungewiß seiner sittlichen Artung 2, 19 an sich nichts weniger als ein Unglück, sondern vollkommen in Ordnung 5, 13), sondern irgend welcher Fremde ohne rechtlichen Anspruch, nicht gerade ein Ausländer (Hlgst.), sondern, wie Burger in seinem Latein erkl., *talis qui proprie nullum habet jus in bona ejus cui* נכרי *dicitur* (vgl. נָכְרִיָּה vom Nicht-Eheweibe in den Sprüchen). Daß Reichtum ohne Lebensgenuß nichts als Eitelkeit und schlimmes Krankheitsübel ist, begründet der Verf. nun indem er ein anderes Geschichtsbild vorführt und daran zeigt, daß Leben ohne Genuß schlechter ist als gar nicht ins Dasein getreten zu sein v. 3: *Wenn ein Mann hundert zeugte und viele Jahre lebte, und groß wäre der Betrag der Tage seiner Jahre und seine Seele sättigte sich nicht an dem Guten und auch ein Begräbnis würde ihm nicht, so sage ich: Besser als er ist die Fehlgeburt.* Die Accentuation von 3^a ist wie 2^a; die Trenner folgen sich auf *Athnach* hin ebenso wie 2 K. 23, 13 nur daß dort Groß-*Telischa* für *Pazer* steht. Hitz. weiß mit dem Satze וגם־קבורה לא־הויתה לו nicht zurechtzukommen und hält ihn für eine an unrechter Stelle in den Text aufgenommene Randglosse zu 5^a. Aber gerade das Unerwartete und mehr Zufällige als innerlich Nothwendige dieses Zuges im Bilde läßt uns schließen, daß der Verf. hier zeitgeschichtliche Thatsachen wie die S. 222 vermutungsweise angegebene in Ein Fantasiebild zusammen malt. Zu מֵאָה ergänzt sich selbstverständliches (ובנות) בנים; Trg. und Midrasch machen zu dem Manne שהוליד מאה בנים Kain, Ahab, Haman und zeigen wenigstens darin daß sie bis ins Perserreich herabgehen ein Fünkchen histo-

rischen Verstandes. שָׁנִים רַבּוֹת wechselt mit שנים הַרְבֵּה 11, 8 wie Neh. 9, 30. Um das lange Leben recht nachdrücklich zu bezeichnen faltet der Verf. die Jahre noch eigens in Tage auseinander: „und wenn es viel ist was (Hlgst.: *multum est quod*) betragen die Tage seiner Jahre", vgl. das summirende וַיִּחְיוּ יָמָיו in Gen. c. 5. Mit וְנַפְשׁוֹ folgt die Kehrseite dieses kinderreichen langen Lebens: 1) seine Seele sättigt sich nicht d. i. genießt nicht mit Selbstbefriedigung von (מִן wie Ps. 104, 13 u. ö.) dem Guten d. i. all den Glücksgütern die er besitzt, mit Einem Worte: er wird seines Lebens nicht froh und 2) es wird ihm nicht einmal ein ehrliches Begräbnis zutheil, sondern etwa קְבוּרַת חֲמוֹר Jer. 22, 19., was das Gegentheil eines Begräbnisses wie es einem Menschen ziemt (die Leiche des Artaxerxes Ochus wurde ein Futter der Katzen), wozu Elst. richtig bem., daß in ehrenvollem Begräbnis und rühmlichem Gedächtnis ein wenn auch schattenhaftes Glück gesehen werden könnte. Wenn nun aber einem so Kinderreichen und Langlebigen weder Genuß seines Glückes noch dieser Schatten des Glückes zutheil wird, dann kann der Verf. nicht anders urtheilen als daß die Fehlgeburt besser als er daran ist. Auf eine Reminiscenz aus dem B. Iob sind wir in diesem Stücke über das Misliche des Reichtums schon 5, 14 gestoßen, um so wahrscheinlicher daß auch hier Iob 3, 16 in die Gedankenformung eingreift. נֵפֶל ist der Fötus, welcher leblos dem Mutterschoße entfällt. Der Vergleich des Geschickes einer Fehlgeburt mit dem eines solchen Mannes fällt zu Gunsten ersterer aus v. 4. 5: *Denn in Nichtigkeit ist sie gekommen und in Finsternis geht sie dahin, und mit Finsternis wird ihr Name bedeckt. Auch hat sie die Sonne nicht gesehen und nicht gekannt — es ist ihr woler als jenem.* Sie ist בַּהֶבֶל ins Dasein getreten, weil es ein lebloses Dasein war, in das sie eintrat, als ihr selbständiges Leben beginnen sollte, und בַּחֹשֶׁךְ fährt sie dahin, indem man sie ohne Sang und Klang in aller Stille beiseite schafft und בַּחֹשֶׁךְ wird ihr Name bedeckt, denn sie bekommt keinen Namen, sie bleibt ein namenloses Wesen und wird vergessen als wäre sie nie gewesen. Nicht in lebendiges Dasein getreten ist sie auch (גַּם) so glücklich, die Sonne weder gesehen noch erkannt und genannt d. h. weder wahrgenommen noch in Vorstellung und Bewußtsein aufgenommen zu haben, also ist ihr auch der Anblick und die Kenntnis all der Eitelkeiten und Uebel, Täuschungen und Schmerzen unter der Sonne erspart geblieben. Vergleicht man ihr Geschick mit dem langen genußlosen Leben jenes Mannes, so stellt sich das Ergebnis heraus: נַחַת לָזֶה מִזֶּה *plus quietis est huic quam illi,* was mit Verallgemeinerung des Begriffs der Ruhe (Iob 3, 13) in weiterem Sinne (s. das Glossar) s. v. a. *melius est huic quam illi* (זה . . זה wie 3, 19). Die Verallgemeinerung des Begriffs geht noch weiter in dem mischnischen טוב לו z. B. Es ist dem Menschen besser (טוב לו לאדם) daß er sich in einen Kalkofen stürze als daß (ואל) er seinen Nächsten öffentlich beschäme. Von diesem Sprachgebrauch aus faßte Symm. טוב לזה מזה als Obj. zu לא ידע und übersetzte nach *οὐδὲ ἐπειράθη διαφορᾶς ἑτέρου πράγματος πρὸς ἕτερον*, wofür Hier. *neque cognovit distan-*

tiam boni et mali. Schon deshalb verwerflich, weil so der Vergleichung die Spitze abgebrochen wird, in die sie ausläuft, denn 5b zieht das Facit. Freilich enthält dieses einen Gedanken, in den sich nicht leicht zu finden. Denn gesetzt auch daß Leben nicht an sich schon gegen Nichtsein ein Gut wäre, ist doch kaum irgend ein Leben schlechthin genußlos und ein Mann, welcher Vater von hundert Kindern geworden ist, der hat, wie es scheint, den Lebensgenuß vorzugsweise in geschlechtlichem Liebesgenuß gesucht und dann auch reichlich gefunden. Aber auch, wenn wir sein Leben minder sinnlich betrachten: werden ihm seine Kinder, wenn nicht alle, doch theilweise Freude gemacht haben und hat ein so reiches langes mit Glücksgütern ausgestattetes Familienleben nur Dornen und gar keine Rosen? Und ferner: wie kann bei der Fehlgeburt, welche ohne Bewegung und Leben gewesen, von Ruhe die Rede sein, wie von einer den Lebensausgang jenes Langlebigen übertreffenden Ruhe, da Ruhe ohne subjektiven Reflex, nicht empfundene Ruhe gar nicht unter den Gesichtspunkt des Mehr oder Minder, Wol oder Uebel fällt? Die Aussage des Verf. hält nach keiner Seite hin die Probe exakten Denkens aus. Im Grunde will er sagen: Besser gar kein Leben als ein genußloses und noch dazu schimpflich endendes. Und es ist dies nur eine Besonderung des allgemeinen Satzes 4, 2 f., daß Gestorbensein besser ist als Leben und Nichtgeborensein noch besser als beides. Der Verf. verkennt daß das irdische Leben sein Ziel nicht in sich selbst trägt und macht von seinem falschen Eudämonismus aus, welcher nicht bis zu dem inneren, von der äußeren Lebensgestalt unabhängigen Quell wahrer Glückseligkeit durchdringt, an das irdische Leben übertriebene undankbare Ansprüche. Ein selbst mehrtausendjähriges Leben ohne Lebensgenuß gilt ihm als werthlos v. 6: *Und wenn er zweimal tausend Jahre lang gelebt und Gutes nicht gesehn — fährt nicht Alles an Einen Ort dahin?* Diese lange Lebenszeit wird ebensowol wie die kürzeste von der Nacht der Scheôl verschlungen und hat vor der kürzesten nichts voraus, wenn ihr das רְאוֹת טוֹבָה abgeht d. i. der Genuß dessen was den Menschen glücklich machen kann. Das wäre richtig, wenn das „Gute" innerlich, ethisch, geistlich gefaßt würde; aber obwol nach Koheleths Anschauung die Furcht Gottes den Lebensgenuß mäßigend und heiligend überschwebt, so bleibt es doch unerkannt, daß sie, zur Gottesgemeinschaft vertieft, in sich selbst ein Allerrealstes und Beseligendes und also höchstes Gut ist. Ueber אִלּוּ (hier wie Est. 7, 4 mit folg. Perf.: *etsi vixisset, tamen interrogarem: nonne etc.)* s. das Glossar; es kommt auch in der ältesten liturgischen Tefilla vor wie in dem Gebetsstücke *Nischmath:* אִלּוּ פִיהוּ מָלֵא שִׁירָה (s. Baers Siddur *Abodath Jisrael* p. 207). אֶלֶף שָׁנִים פְּעָמִים tausend Jahre zweimal, also ein Adamsleben einmal und dann noch einmal zurückgelegt. Anders AE: 1000 J. mit sich selbst multiplicirt, also eine Million, wie עֶשְׂרִים פְּעָמִים 20 X 20 = 400, vgl. Trg. Jes. 30, 26, welches שִׁבְעָתַיִם mit 343 = 7 X 7 X 49 übers. Viell. ist das richtig, denn warum wäre sonst nicht geradezu אַלְפַּיִם שָׁנָה gesagt? Der Eine Ort ist wie 3, 20 das Erdinnere, Grab und Hades, denen

alles Lebendige verfällt. Selbst eine durchlebte Million von Jahren ist werthlos, denn sie verläuft zuletzt in Nichts. Das Leben hat nur so viel Werth als es Genuß gewährt.

Besser Erlangen als Verlangen VI, 7—9.

Alle Arbeit zielt auf Genuß und gegenwärtiger wirklicher Genuß ist immer besser als erstrebter künftiger v. 7: *Alle Arbeit des Menschen geschieht für seinen Mund und gleichwol hat die Seele nie genug* oder eig. sie wird nicht gefüllt, so daß sie nicht weiter und nicht mehr begehrte, נִמְלָא ebenso passend von der Seele wie 1, 8 vom Ohre; denn daß Mund und Seele hier einander entgegengesetzt seien als „Organe des rein sinnlichen und darum vergänglichen Genusses und der Freuden tieferer, geistigerer und darum bleibenderer Art" (Zöckl.), ist eine Behauptung, welche aus dem Texte heraushört was sie hineinwünscht — נֶפֶשׁ und פֶּה stehen hier einander so wenig entgegen daß wie Spr. 16, 26. Jes. 5, 14. 29, 8 statt der Seele auch der Magen genannt sein könnte, denn es ist die begehrende und zwar nach den von außen ihr zuzuführenden Mitteln der Selbsterhaltung begehrende Seele gemeint (Psychol. S. 204); נפשׁ חרפה ‚schöne Seele' *Chullin* IV, 7 ist ein Appetit welcher nicht wählerisch ist sondern vorlieb nimmt. וְגַם *καὶ ὅμως, ὅμως δέ* wie 3, 13. Ps. 129, 2. Alle Arbeit — will der Verf sagen — steht im Dienste des Selbsterhaltungstriebes und bringt es doch, obwol sie alle ihre Anstrengung auf dieses Ziel hin concentrirt, nicht zu voller Befriedigung der begehrenden Seele. Dies wird daraus begründet, daß die sonst verschiedensten Menschen in dieser Unersättlichkeit des Verlangens einander gleich sind v. 8: *Denn was hat voraus der Weise vor dem Thoren, was der Arme der vor den Lebenden zu wandeln versteht?* Die alten Uebers. bieten nichts für das Verständnis, aber schützen den Wortlaut des überlieferten Textes; denn Hier. wie der Syr., welche frei übers., folgen dem im Targum fixirten Midrasch, welcher החיים gegen den Geist des Buches vom seligen Jenseits versteht. Die Frage würde leichter wenn sich vor יוֹדֵעַ mit Bernst. Ginsb. vergleichendes מִן einschieben ließe; man müßte dann unter dem der vor den Lebenden zu wandeln weiß denj. verstehen der im öffentlichen Leben eine Rolle spielt, aber welche sonderbare Bezeichnung angesehener Personen wäre das! So wie der Text lautet ist יודע Attribut zu לָעָנִי was hat der Arme voraus, ein solcher näml. welcher versteht (s. über יודע statt חיודע zu Ps. 143, 10), nicht: welcher verständig (AE), יודע ist nicht wie 9, 11 in sich geschlossener Begriff, sondern erhält durch das folg. לָהֲלֹךְ נֶגֶד הַחַיִּים (vgl. 4, 13. 17 und zu der Infinitivform Ex. 3, 19. Num. 22, 13. Iob 34, 23) die erforderliche Ergänzung und Färbung, die Accentfolge (*Zakef, Tifcha, Silluk* wie z. B. Gen. 7, 4) ist dem nicht entgegen. Wie LXX ihr *πορευθῆναι κατέναντι τῆς ζωῆς*, Venet. sein *ἀπιέναι ἀντικρὺ τῆς ζωῆς* verstanden hat, ist unklar, schwerlich wie Grätz mit Mendelss.: welcher gegen

(נגד wie 4, 12) das Leben anzugehen, anzukämpfen, sich im Entsagen und Dulden zu üben hat; denn ‚mit dem Leben kämpfen' ist ein Ausdruck modernen Gepräges. החיים bed. hier ohne Zweifel nicht das Leben, sondern die Lebendigen. Wir erkl. nun aber nicht wie Ew. welcher יודע und לחלך auseinanderreißt: Welchen Vorzug hat denn der Weise vor dem Thoren, der verständige Dulder, daß er vor den Lebenden wandele — womit gesagt sein soll (wie paßt aber diese Fragform dazu!), daß der weise Dulder dadurch einen Vorzug hat der ihm das Leben erträglich macht, daß er nicht die zerstörende Gier so walten läßt, sondern sich begnügt, ruhig dahinzuleben. Auch dieser Sinn ruhigen Fortlebens liegt in חלך נגד החיים nicht. ‚Vor den Lebenden zu wandeln wissen' ist wie jetzt fast allgemein anerkannt ist s.v.a. die rechte Lebensführung verstehen (Elst.), das *savoir vivre* besitzen (Hlgst.), in der rechten Lebenskunst erfahren sein (Zöckl.). Die Frage lautet sonach: Welchen Vorzug hat der Weise vor dem Thoren und welchen der Arme, der obwol arm doch seine gesellschaftliche Stellung zu behaupten weiß? Die Sache, um die es sich handelt, ist die Unersättlichkeit des sinnlichen Begehrens. Der Weise sucht die Begierde zu beherrschen und der näher bezeichnete Arme weiß sie zu verbergen, indem er sich Entbehrungen auferlegt, um sich sehen lassen zu können und etwas aus sich zu machen. Aber vorhanden ist die Begierde doch in beiden und sie haben hierin nichts vor dem Thoren voraus, der dem Zuge der Begierde folgt und in den Tag hineinlebt. Er ist ein Thor, indem er unfrei und ohne Ueberlegung handelt, aber an sich ist und bleibt es wahr, daß Genuß und Befriedigung höher stehen als Trachten und Schmachten v. 9: *Besser ist das Sehen mit Augen als das Schweifen der Seele — auch das ist eitel und windiges Streben.* Man sieht aus dem mit מַרְאֵה wechselnden Inf. הֲלֹךְ־נָפֶשׁ daß jenes nicht vom Gegenstande (11, 9), sondern der Handlung gemeint ist, näml. dem „Sichfreuen dessen was man hat" (Trg,); dieses aber bed. nicht *grassatio i. e. impetus animae appetentis,* ὁρμὴ τῆς ψυχῆς (bei Marc Aurel III, 16), was Kn. Hlgst. Ginsb. vergleichen (denn *grassari* bed. חלך nur bei gewissen Subj. wie Feuer, Seuche u. dgl. und in gewissen Formen wie יַחֲלֹךְ für יֵלֵךְ, zu denen הֲלֹךְ = לֶכֶת nicht gehört), sondern *erratio* das Gehen ins Weite, Schweifen in die Ferne (vgl. חֲלֹךְ Wanderer), ὀεμβασμὸς ἐπιθυμίας Weish. 4, 12 — Gehen ist der Gegens. der Ruhe, die Seele welcher es eigen ist, nicht voll oder satt zu werden, gehet aus und sucht und kommt nicht zum Ziele. Diese der Seele natureigentümliche Unersättlichkeit, diese endlose Unruhe gehört auch zu den Miserabilitäten des Diesseits, denn Haben und Genießen ist doch besser als dieses stete Hungern und Lungern. Man darf in 9ª nicht mehr hineinlegen als darin liegt wie Elst.: „der einzige dauerhafte Genuß des Lebens besteht in der ruhigen Betrachtung dessen was es Anmutiges und Schönes darbietet, ohne daß diese geistige Freude sich mische mit der Begierde des Besitzens, des sinnlichen Genießens." Der Begriff des מַרְאֵה עֵינַיִם ist da recht schön aber textwidrig idealisirt. Soll 9ª ein Sittenspruch sein, so übers. Lth. am

besten: *Es ist besser das gegenwertig Gut gebrauchen, Denn nach anderm gedencken.*

Des Menschen Ohnmacht und Kurzsicht gegenüber dem Schicksal VI, 10 ff.

Die Zukunft, nach welcher sich die Seele ausstreckt, um zu finden was sie sättige, ist nicht des Menschen, eine Macht, gegen welche der Mensch ohnmächtig ist, gestaltet sie v. 10: *Was geschieht, längst ist genannt sein Name, und es ist bestimmt was ein Mensch sein wird, und nicht kann er rechten mit dem der stärker als er.* Dem Tempusgebrauch nach wäre genauer zu übers.: Was (jemals) in die Erscheinung getreten ist, dessen Name war vorlängst genannt d. h. dessen Was und Wie war längst beschlossen und, so zu sagen, formulirt. Dieses כְּבָר נִקְרָא שְׁמוֹ fällt nicht mit dem כבר הָיָה 1, 10 zus.; denn die Aussage hier gilt nicht dem Kreislaufe des Geschehens, sondern der Vorherbestimmung. Danach ist auch וְנוֹדָע אֲשֶׁר־הוּא אָדָם zu verstehen. Gegen die Accente, unwahrscheinlich periodisirend und die Prägnanz des אשר הוא אדם verwischend Hitz.: „und bekannt ist daß wenn einer ein Mensch ist, so kann er nicht u. s. w., was schon dadurch unmöglich wird, daß הוא אדם nicht innerhalb des Satzes אשר . . ולא יוכל ein eingeschachtelter Bedingungssatz sein kann. Offenbar steht וְנוֹדָע, welches im Sinne von *constat* müßiger Wortaufwand wäre, in Parallele mit נקרא שמו und bed. gewußt, näml. vorhergewußt als Passiv von ידע im Sinne von Sach. 14, 7 vgl. Ps. 139, 1 f. Bullock vergleicht richtig Act. 15, 18 *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνός ἐστι τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ.* Nach ידע kann אשר wie gewöhnlicher כִּי ‚daß' bed. 8, 12. Ez. 20, 26., aber weder „daß er ein Mensch ist" (Kn. Vaih. Luzz. Hgst. Ginsb.) noch „daß es der Mensch ist" (Ew. Elst. Zöckl.) gibt zusammenhangsgemäßen Sinn. Wie מה nach ידע *quid* bed., so kann אשר nach ידע *quod* = das was bed. (vgl. Dan. 8, 19., obwol es eines Beweises gar nicht bedarf) und *id quod homo est* das was ein Mensch ist (wir können הוא nicht ohne Ausdruck eines bestimmten Zeitbegriffs wiedergeben) will sagen, daß das ganze Sein eines Menschen, sei es dieser oder jener, nach allen Zeiten und Seiten vorhergewußt ist, vgl. zu dieser prägnanten Nominalsatzbildung 12, 13. Gegen diese Gestaltung seiner Natur und seines Geschicks durch eine höhere Hand ist der Mensch unvermögend Einsprache zu erheben. Der Ged. 10^b ist der gleiche wie Jes. 45, 9. Röm. 9, 20 f. Ueber das *Chethîb* שהתקיף mit seinem *Keri* שֶׁתַּקִּיף s. die textkrit. Bem. Das *Chethîb* ist nicht unzulässig, denn der Stärkere als der Mensch ist מָרֵי עֲלָמָא דְּתַקִּיף מִנֵּיהּ. Auch תַּקִּיף ließ es sich allenfalls lesen: mit einem der ihn überwältigt, Uebermacht über ihn hat und erweist. Die Bibelsprache kennt zwar kein *Hi.* תקיף (Herzf. und Fürst vergleichen הִגְבִּיר Ps. 12, 5), aber in der Targumsprache ist אַתְקֵף gewöhnlich ‚man sagt aram. אַתְקֵף רְצוֹנֵהּ seine Begier gewann die Oberhand, und in der Schulsprache des Talmud ist תַּקִּיף von Erhebung gewichtiger Einwände üblich z. B. *Kamma* 71^a: מתקיף

לה מר זוטרא מי איכא מידי d. h. Mar Sutra wendet dagegen ein: gibt es wol etwas u. s. w. Jedoch ist das Verbum, zumal im Perf., an u. St. minder passend. In לֹא־יוּכַל liegen die Begriffe der physischen und (vgl. Gen. 43, 32. Dt. 12, 17. 16, 5 u. s. f.) moralischen Unmöglichkeit ineinander. Der Mensch kann es nicht und soll es auch nicht v. 11: *Denn es gibt der Worte viele, welche die Eitelkeit mehren, was kommt für den Menschen dabei heraus?* Das Rechten דִּין geschieht in Worten; דְּבָרִים hier im Begründungssatz wird also nicht ‚Dinge' (Hgst. Ginsb. Zöckl. Bullock u. A.) bed., sondern Worte. Wie jenes Entgegenringen gegen Gottes Bestimmung und Fügung erfolglos und verwerflich ist — es bleibt dem Menschen nichts übrig als zu resigniren, als seine Bedingtheit durch Gottesfurcht anzuerkennen — so gibt es auch der Worte (Redereien) viele, welche die ohnehin in dieser Welt vorhandene Menge des Eitlen nur noch vermehren, indem sie, weil resultatlos, keinen Vortheil für den Menschen haben. Mit Recht findet Elst. hierin eine Hindeutung auf die zu Koheleths Zeiten sich schon ausbildende jüdische Schulgelehrsamkeit. Wir wissen aus Josephus, daß das Problem menschlicher Freiheit und göttlicher Absolutheit ein Streitgegenstand der Parteien war: die Sadducäer betonten die menschliche Freiheit dermaßen, daß sie nicht allein alle göttliche Vorherbestimmung, sondern auch Mitbestimmung ausschlossen *ant.* XIII, 5. 9. *bell.* II, 8, 14.; die Pharisäer dagegen nahmen ein Ineinandergreifen der göttlichen Vorherbestimmung (εἱμαρμένη) und der menschlichen Freiheit (τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλόμενον) an *ant.* XIII, 5, 9. XVIII, 1, 3. *bell.* II, 8, 14. Der Talmud gewährt uns keinen Einblick in diesen Streit, aber der talmudische Satz: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (*Berachoth* 33ᵃ u. ö.), welcher alles durch Gottes geschichtsgestaltende Macht bedingt, aber der religiös-sittlichen Selbstentscheidung des Menschen die Freiheit wart, kann als pharisäische Maxime gelten. Paulus stellt sich in Röm. c. 9 auf diese Seite und der Verf. des B. Koheleth würde diesen Satz als seine Ueberzeugung unterschreiben, denn die Forderung אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא ist Kern und Stern seines pessimistischen Buches. Der Mensch soll Gott fürchten und übrigens ohne Rechten und Grübeln ihn walten lassen v. 12: *Denn wer weiß was dem Menschen gut ist im Leben die Zahl der Tage seines eitlen Lebens hindurch und die er dem Schatten gleich verbringt? Niemand kann ja dem Menschen anzeigen was nach ihm sein wird unter der Sonne.* Wir übers. אֲשֶׁר nur deshalb mit ‚ja' weil auf ‚dieweil' im Deutschen kein Fragwort folgen kann. Der Satz mit אשר (wie 4, 9. 8, 11. 10, 15 vgl. Hohesl. S. 83 unt.), der Bed. nach nicht versch. von כי, verhält sich begründend zu dem mit כִּי beginnenden. Der Mensch ist in die Gegenwart hineingestellt. Um ihm sagen zu können, was ihm gut sei d. h. welche Stellung er im Leben einnehmen, welche Richtung er seinem Wirken geben, welche Entscheidung er in schwierigen und folgereichen Fällen treffen soll, müßte man nicht allein seine Zukunft, sondern überhaupt die Zukunft durchschauen können; aber als Tropfen im Strome der Geschichte sind wir arme Tropfe, welche auf die Gegenwart eingepfercht sind.

Ueber den auf die Kürze des Menschenlebens, dessen Tage gezählt, hindeutenden Acc. der Dauer מִסְפַּר וגו׳ s. 2, 3. Mit הֲבָלוֹ wird wie 7, 15. 9, 9 dem Leben, wie schon im Namen Hebels, des zweitgebornen Menschen, das Attribut hauchartiger Vergänglichkeit gegeben, welches וְיַעֲשֵׂם כַּצֵּל in dem Werthe eines Relativsatzes, wie öfter nach vorausgegangenen participialen Attributen z. B. Jes. 5, 23., fortsetzt. Man übers.: die er verbringt wie der (ein) Schatten (nach 8, 13. Iob 14, 2), nicht: wie einen Schatten; denn obwol auch die Lebenstage selber dem Schatten gleichen Ps. 144, 4 u. ö., so paßt dazu doch nicht dieses עשׂה, welches ohne ein Gräcismus zu sein (Zirkel Grätz) mit der griech. RA *ποιεῖν χρόνον* Act. 15, 33 vgl. Spr. 13, 23 LXX (auch lat. *facere dies* Tage hinbringen bei Cicero, Seneca und anderwärts) zusammentrifft. Ebenso wird im Syr. und paläst. Aramäisch ܥܒܕ in der Bed. *transigere* von der Zeit gebraucht. אַחֲרָיו will nicht sagen: nach seinem gegenwärtigen Zustande, wo er die Wahl hat (Zöckl.), sondern wie 3, 22. 7, 14: nachdem er vom Schauplatz abgetreten. Luzz. erläutert es richtig: ob seine Kinder am Leben bleiben werden? ob das Vermögen, das er zu erwerben bemüht ist, ihnen verbleiben und nützen wird? Es sind das aber nur Beispiele. Der Verf. will sagen, daß der Mensch weder sich selbst noch einem Andern sagen kann, was in bestimmten Fällen das wahrhaft Frommende, weil er, um dies sagen zu können, über die Grenzen des einzelnen Menschenlebens, welches nur ein kleines Glied des großen Ganzen, weit hinaus in die Zukunft schauen können müßte.

Zweites Schlußstück:

Sprüche von Besserem, vermeintlich Besserem, guten Dingen, guten und bösen Tagen VII, 1—14.

Wir befinden uns hier in der Mitte des Buches. Von den 220 Versen ist 6, 10 der mittelste und mit 7, 1 beginnt der dritte der 4 סדרים, in welche die Masora (s. hinter den textkrit. Bem.) das Buch zerfällt. Die hier zunächst folgende Spruchreihe 7, 1—10 hat, wie wir S. 193 bemerkt, טוב zum gemeinsamen Stichwort und insofern מה־טוב 6, 12 zum Haken, an dem sie sich einhängt. Aber wenigstens die ersten drei Sprüche (טוב שם, טוב ללכת, טוב כעס) stehen mit dem Vorausgegangenen nicht blos in dieser äußerlichen Verknüpfung: sie setzen die in 6, 3 ff. enthaltene niedrige und finstere Taxirung des irdischen Lebens fort. Der erste Spruch ist ein synthetischer Zweizeiler (s. Spruchbuch S. 8). Der bezielte Ged. ist der der zweiten Hälfte VII, 1: *Besser ein Name als gutes Salböl, und besser der Tag des Todes als der Tag da einer geboren wird.* Wie רֵאַח und יֶרַח eignen sich auch שֵׁם und שֶׁמֶן zum Wortspiel (s. zu Hohesl. 1, 3). Lth. übers. *Ein gut Gerücht ist besser denn gute Salbe.* Sagt man dafür *denn Wolgeruch* so ist das die bestmögliche Wiedergabe des Wortspiels. Bei der Wortstellung

טוֹב מִשֶּׁמֶן טוֹב שֵׁם wäre טוֹב Adj. zu שֵׁם (ein gut Gerücht geht über Wolgeruch); das vorausstehende טוֹב ist Präd. und שֵׁם bed. also wie in dem verwandten Spruche Spr. 22, 1 für sich allein einen guten wolklingenden ehrlichen, wenn auch nicht ehrenvollen, Namen, vgl. אַנְשֵׁי חֵשֶׁם die namhaften Männer Gen. 6, 4. בְּלִי־שֵׁם namenlos Iob 30, 8. Diesem heiteren Avers des Distichs gibt der Verf. den finstern Revers: der Tag des Todes besser als der Tag wo einer (ein Mensch) oder er (der Mensch) geboren wird, vgl. zu dieser Bez. des Fürworts auf irgendwelchen Menschen oder den Menschen als solchen 4, 12. 5, 17. Es ist das selbe Klagelied wie 4,2 f., welches in hellenischem Munde weniger befremdet als in israelitischem; die Trausen, ein thrakisches Volk, sollen wirklich den Geburtstag als Trauertag und den Sterbetag als Festtag gefeiert haben (s. Bähr zu seiner deutschen Uebers. des Herodot V, 4) — in dem Volke des alten Bundes war das nicht möglich; auch ein Ausspruch wie 1[b] ist nicht im Sinne der alttest. Offenbarungsreligion, aber es ist bedeutsam, daß er innerhalb derselben ohne Abfall von ihr möglich war[1], innerhalb der neutest. Offenbarungsreligion ist er ausgenommen in so besonderen Beziehungen wie Mt. 26, 24 ohne Abfall von ihr oder ohne Umdeutung seines urspr. Sinnes (wie z. B.: Ein mit Hinterlassung eines guten Namens zurückgelegtes Leben ist besser als ein erst beginnendes) schlechthin unmöglich. Um so neutestamentlicher (vgl. z. B. Lc. 6, 25 *οὐαὶ ὑμῖν οἱ γελῶντες νῦν*) lautet in diesem auf der Grenze beider Testamente stehenden seltsamen Buche v. 2: *Es ist besser zu gehen in ein Trauerhaus als zu gehen in ein Trinkgelage-Haus, sintemal jenes das Ende jedes Menschen ist und der Lebende es zu Herzen nimmt.* Es ist ein Haus gemeint, in welchem um einen Dahingeschiedenen getrauert wird; die Trauer währte 7 Tage (Sir. 22,10 *πένθος νεκροῦ ἑπτὰ ἡμέραι*) und dehnte sich wie beim Tode Ahrons und Mose's bis auf 30 Tage aus, die spätere Praxis unterscheidet die Klagetrauer (אֲנִיוּת) vom Tode bis zur Beerdigung und die Todtentrauer (אֲבֵלוּת), welche in 7+23 Tage strengerer und leichterer Trauer zerfällt; auf die Rückkehr vom Leichencondukt folgte ein Trostmahl, zu welchem nach einer wie es scheint alten Sitte die Condolirenden beisteuerten (Jer. 16, 7. Hos. 9, 4. Tob. 4, 17 *funde vinum tuum et panem tuum super sepulcra justorum*).[2] Diese Trauergelage läßt obiger Spruch außer Betracht, obwol auch in Betreff dieser zwischen בֵּית מִשְׁתֶּה und בֵּית אֵבֶל der Gegensatz besteht, daß in letzterem mäßig und nicht bis zur Berauschung getrunken werden soll.[3] Das Gehen ins Klagehaus ist gewiß als Besuch zum Zwecke der Beileids-

1) Die Reflexionen des Predigers — sagt Hitzig in dem Süddeutschen ev.-protest. Wochenblatt 1864 Nr. 2 — geben das Bild einer Zeit, in der die Menschen, getheilt in die Erinnerung einer mächtigen religiösen Vergangenheit und wieder skeptisch durch die Kläglichkeit der Gegenwart, unsicher hin- und hergreifend gerade jene Festigkeit des Glaubens zu verlieren drohen, die das erste Merkmal der Religion der Propheten gewesen war.

2) Vgl. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud (1870) Art. Trauer.

3) Maimuni *Hilchoth Ebel* IV, 7. XIII, 8.

bezeugung und Tröstung gedacht; diese Besuche setzten sich von dem Trostzuspruch am Grabe aus während der ersten sieben Trauertage fort (Joh. 11, 31).[1] So in ein Trauerhaus zu gehen und innerliche Theilnahme zu bethätigen ist besser als in ein Trinkhaus zu gehen, wo festlich und lustig gezecht wird, deshalb nämlich weil jenes (daß um ihn als Verstorbenen getrauert wird) das Ende jedes Menschen ist und der Ueberlebende zu Herzen nimmt, näml. dies daß er, wie ihm wieder einmal an einem Beispiel unter die Augen gerückt wird, sterben muß. הוּא folgt attractionell dem Geschlechte des סוֹף (vgl. Iob 31, 11 *Keri*). Was zu 3, 13 über כָּל־הָאָדָם gesagt worden, gilt auch für u. St. חַיִּי ist regelrecht vocalisirt; über die Ausnahme חָיַי s. Baer in den kritischen Bem. unserer Jesaias-Ausgabe (1872) zu 3, 22. Die RA נָתַן אֶל־לֵב hier und 9, 1 ist gleichbed. mit שִׂים אל־לב, שִׂים עַל־לֵב (z. B. Jes. 57, 1), שִׂים בְּלֵב. Wie sich dieser Spruch mit Koheleths Ultimatum: Nichts besser als essen und trinken u. s. w. (2, 24 u. ö.) verträgt, darüber haben sich schon die Talmudisten den Kopf zerbrochen; Manasse ben-Israel in seinem *Conciliador* (1632 u. ö.) ergeht sich darüber in vielem erfolglosen Gerede.[2] Die Lösung ist leicht. Das Ultimatum lautet nicht auf Lebensgenuß unbedingt, sondern auf Lebensgenuß mit Gottesfurcht. Indem der Mensch dem Tode ins Angesicht sieht, ergibt sich ihm beides daß er das kurze Leben zu nutzen, aber im Hinblick auf das Ende nutzen soll, also in einer vor Gott verantwortlichen Weise. Die Lebensfreude soll also kein Saus und Braus, sondern eine durch Ernst temperirte Heiterkeit sein v. 3. 4: *Besser Bekümmernis als Lachen, denn bei traurigem Antlitz ists wol dem Herzen. Weiser Herz ist im Trauerhause und der Thoren Herz im Freudenhause.* Kummer und Gram כַּעַס, sei es über uns selbst empfundener oder durch Andere verursachter, ist besser, näml. sittlich besser, als ausgelassene Lustigkeit, das Herz befindet sich bei רַע פָּנִים Böse aussehn (Inf. wie רַע Jer. 7, 6) des Angesichts (vgl. פנים רָעִים Gen. 40, 7. Neh. 2, 2) d. i. Trauergeberde besser, als beim Lachen, welches nur das dem Menschenherzen eigene Gefühl der Unbefriedigung durch Irdisches maskirt Spr. 14, 13. Anderwärts bed. יִיטַב לֵב ‚das Herz ist (sei) wolgemut' z. B. Ruth 3, 7. Richt. 19, 6; auch hier ist heitere, aber dem Menschen als religiös-sittlichem Wesen wolthuende Empfindung gemeint. Bei trauervollem Antlitz kann einem weit woler ums Herz sein als bei lachendem Mute und in lustiger Gesellschaft. Wesentlich richtig Lth. nach Hier., welcher seinerseits dem Symm. folgt: *durch trawren wird das hertz gebessert.* Das Wolsein ist hier als Reflex eines sittlichen *bene se habere* gemeint. Der Schmerz verinnerlicht, zieht nach oben, heiligt, verklärt. Darum ist der Weisen Herz im Trauerhause, und im Freudenhause dagegen der Thoren Herz d. h. dorthin geht ihres Herzens Zug, dort fühlen sie sich heimisch; Freudenhaus ist ein solches, wo alle Tage Feste sind oder wo gerade jetzt in Freude geschwelgt

1) Ebend. XIII, 2: כל יום ויום משבעה ימי אבילות באין בני אדם לנחמו.
2) s. die englische Uebers. von Lindo (London 1842) Bd. 2 S. 306—309.

wird. Daß v. 4 nicht durch *Athnach,* sondern *Zakef* halbirt wird, hat seinen gesetzlichen Grund darin, daß von den auf אֲבָל folgenden Wörtern keines aus drei Sylben besteht, vgl. dagegen 7, 7 חָכְמָה. Von hier an reißt die Inhaltsverwandtschaft ab, wodurch diese Spruchreihe als Schlußstück mit dem in c. 6 vorausgegangenen Betrachtungen zusammenhängt. Ein vierter Spruch von dem was besser ist (טוֹב מִן) hält wie der dritte die Thoren und den Weisen einander entgegen v. 5. 6: *Besser zu hören eines Weisen Schelten als daß einer der Thoren Gesang hört, denn wie Geknister der Nesseln unter dem Kessel, so das Gekicher des Thoren — auch das ist eitel.* Wie Spr. 13, 1. 17, 10 ist גְּעָרָה des Weisen strenge und harte Rede, welche eindrücklich tadelt, nachdrücklich warnt, heilsam schreckt. שִׁיר bed. an sich nur Gesang, mit Ausschluß jedoch des Trauergesangs; Thoren-Gesang ist wenn nicht unsittlicher doch sittlich und geistig hohler, sinn- und zügellos tollender. Statt מְשַׁמֵּעַ heißt es מַאֲזִישׁ שָׁמֵעַ, indem die zweierlei Handlungen des Hörens auf verschiedene Subjekte vertheilt werden. Feuer von Dornreisig flackert schnell auf und prasselt lustig, aber verprasselt auch schnell (Ps. 118, 12), ohne daß das Fleisch im Topfe davon gar wird, während Scheitholz, ohne Lärm zu machen, dies ruhig und sicher leistet. Wir treffen mit Kn. Vaih. in der Nachbildung des Wortspiels zus. Wenn Zöckl. dagegen bem., daß Nesselfeuer schwerlich knistern dürfte, so rathen wir dem Freunde, es einmal im Spätsommer mit einer Tracht Stengel hohen dichten Nesselgesträuchs zu versuchen. Das gibt ein hell auflodernd es, schnell verhauchendes Feuer, welchem hier, wie er treffend bem., das inhaltsleere Gelächter thörichter Menschen verglichen wird, denen aller Ernst und aller tiefere sittliche Gehalt des Lebens abgeht. Dieses Gelächter ist eitel wie jenes Geprassel. Zwischen v. 6 und 7 ist ein Hiatus. Denn wie v. 7 sich grundangebend zu v. 6 verhalten könne, dies zu sagen ist noch keinem Ausl. gelungen. Hitz. hält 6^a für Begründung von v. 5, 6^b aber für Gegenrede, wie ihre Motivirung v. 7 zeige, wider die Behauptung v. 5 — ein Kunststück des Denkens, das ihm Niemand so leicht nachmacht. Elst. übers.: „Doch das Unrecht bethört den Weisen", indem er über dieses ‚doch' klüglich schweigt. Zöckl. findet wie Kn. Ew. den vermittelnden Ged. darin, daß die Eitelkeit der Thoren ansteckend wirke und auch den Weisen leicht bethöre. Aber von Eitelkeit des Thoren im Allgem. war keine Rede, sondern von seinem Singen und Lachen, wozu v. 7 nicht die entfernteste Beziehung hat. Anders Hgst.: Es wird in v. 7 der Grund angegeben, warum das Glück des Thoren so kurz ist; erst geht die *mens sana* verloren und dann erfolgt das Verderben. Aber dann müßte es יחולל כסיל heißen; die Bem., חכם heiße hier ein solcher der es sein sollte und könnte, ist eine reine Volte (taschenspielerische Kartenvertauschung). Ginsb. meint, die zwei Verse mit כִּי seien einander coordinirt: v. 6 gebe den Grund für 5^b und v. 7 für 5^a an, indem hier beispielsweise ein der Bestechung Zugänglicher angeführt werde, welcher klug daran thue, sich deshalb von dem Weisen zurechtweisen zu lassen. Aber so verstanden sein wollend hätte der

Verf. statt חכם 7a ein anderes Wort gebraucht und nicht den Rügenden und den der die Rüge verdient beide mit חכם, jenen direkt, diesen wenigstens indirekt, bezeichnet. Wie setzen das Verzeichnis der vielen vergeblichen Versuche, v. 7 in Zus. mit v. 6. 5 zu bringen, nicht weiter fort. Unsere Ansicht ist folgende: v. 7 ist die zweite Hälfte zu der verlorengegangenen ersten Hälfte eines Vierzeilers, der, wie man zu erwarten hat, mit טוב begann. Die erste Hälfte lautete ungefähr so wie Ps. 37, 16 oder besser noch wie Spr. 16, 8 und also der ganze Spruch:

טוֹב מְעַט בְּצֶדֶק
מֵרֹב תְּבוּאוֹת בְּלֹא מִשְׁפָּט׃
כִּי הָעֹשֶׁק יְהוֹלֵל חָכָם
וְיאַבֵּד אֶת־לֵב מַתָּנָה׃

Wir gehen noch weiter und vermuten daß, nachdem die erste Hälfte zu Verluste gegangen war, jenes von der Punctation zu v. 6 geschlagene גם זה הבל eingesetzt worden ist, um für das כי עשק einen Anschluß zu schaffen: Auch das ist eitel daß (כי wie אשר 8, 14). Ohne uns nun weiter mit Enträthselung des כי zu mühen übers. wir v. 7: .. *Denn die Erpressung macht Weise zu Tollen und zu Grunde richtet den Verstand Bestechung.* Aus der verlorengegangenen ersten Hälfte ging hervor, daß es sich hier um die Pflichten des Richters handelt, eingeschlossen die eines Machthabers, in dessen Hand die ihm Untergebenen mit ihrem Eigentum und Leben gegeben sind. Die zweite Hälfte ist wie ein Echo von Ex. 23, 8. Dt. 16, 19. Was dort שֹׁחַד bed. hier wie Spr. 15, 27 מַתָּנָה, und עֹשֶׁק ist demgemäß Bedrückung, wie sie derj. übt, der den Andern welcher der Rechtshülfe und überh. des Beistands bedarf zur Erkaufung dieser durch Geschenke zwingt. Solche gewinnsüchtige Erpressung, wenn es dabei auch nicht auf Beugung des Rechts, sondern nur auf Werbung und Bezahlung der Gunst abgesehen ist, macht den Weisen zum Tollen (הוֹלֵל wie Iob 12, 17. Jes. 44, 25) d. h. sie reißt, indem die Geldgier mehr und mehr sich steigert, zu der verblendetsten Unsittlichkeit und Charakterlosigkeit fort, und solche Schenkung zum Zwecke der Umstimmung und Bestechung richtet das Herz d. i. den Verstand (vgl. Hos. 4, 11. Psychol. S. 249) zu Grunde (vgl. *Bereschith rabba* c. 56: סבא סבא אוברת ליבך Alter, Alter, du hast wol deinen Verstand verloren!), indem sie das Urtheil trübt, das Gewissen abstumpft und den Menschen zum Knechte seiner Sucht macht. Die Conj. הָעֹשֶׁר für הָעֹשֶׁק (Burger wie früher Ew.) ist hienach unnöthig, sie hat den Parall. gegen sich und gibt einen, so allgemein ausgesprochen, unwahren Ged. Die Bedd. *gives lustre* (Desvoeux) oder *makes shine forth = makes manifest* (Tyler) hat הולל nicht; auch wird für besseren Anschluß des v. 7 an v. 6 so nichts erreicht. Treffend Venet. *ἐκστήσει*. AE meint, מתנה sei hier s. v. a. דְּבַר מתנה; Mendelss. wiederholt es, obwol ihm sonst das Bewußtsein der syntaktischen Regel Ges. § 147a nicht fehlt. Es folgt nun ein vierter oder, den verstümmelten mit gerechnet, fünfter Spruch von dem was besser ist v. 8. 9: *Besser einer Sache Ausgang als ihr Anfang, besser ein Langmütiger als ein Hochmütiger. Uebereile dich nicht in deinem Geiste, ärgerlich*

zu werden, denn Aerger lagert sich in der Thoren Busen. Der Satz 8^a will zunächst so objektiv verstanden sein wie er lautet. Er ist nicht ohne Beschränkung wahr, denn von einer an sich schlechten Sache gilt eher das Gegentheil Spr. 5, 4. 23, 32. Ist aber eine Sache nicht an sich schlecht, so ist das Ende ihres Werdens, die Erreichung ihres Zieles, die Vollendung ihrer Bestimmung immer besser als ihr Anfang, der es ungewiß läßt, ob er zu einem gedeihlichen Ausgang führen werde. Ein Beispiel dafür ist das Wort Solons an Crösus, daß nur derj. glücklich zu preisen sei, dem das Glück zutheil wird, im Besitze seiner Glücksgüter sein Leben wol zu enden (Herod. 1, 32). Der Spruch 8^b wird, da was er sagt in v. 9 weiter verfolgt wird, in etwelchem Zus. mit 8^a stehen. An sich schon fordert die oft lange und langsame Entwickelung zwischen Anfang und Ausgang zuwartende Geduld. Liegt es aber in des Menschen Interesse, die Sache zu Ende gebracht zu sehen, so wird ein אֶרֶךְ אַפַּיִם dennoch mit Selbstbeherrschung in aller Ruhe das Ende abwarten, während es in der Natur des גְּבַהּ רוּחַ Hochmütigen liegt, über die Langsamkeit des Fortgangs zu schelten und das Ende durch gewaltsames Eingreifen herbeizwingen zu wollen; denn der Hochmütige meint, es müsse Alles ihm augenblicklich nach Wunsch zu Diensten sein, und bemißt was Andere leisten sollten nach seinem maßlosen Selbstgefühl. Man kann mit Hitz. übers.: Besser Langmut (אֹרֶךְ = אֶרֶךְ) als Hochmut (גְּבַהּ Inf. wie שְׁפַל 12, 4. Spr. 16, 19). Aber es ist kein Grund vorhanden, גְּבַהּ nicht wie Spr. 16, 5 und sonst überall für die Verbindungsform von גָּבֹהַּ und also אֶרֶךְ für die von אָרֹךְ zu halten; es kommt auf eines hinaus, ob die zwei Eigenschaften oder (vgl. 5^b) die so und so geeigenschafteten Personen verglichen werden. In v. 9 warnt der Verf. vor diesem Hochmut, welcher, wenn nicht Alles sofort nach seinen Gedanken geht, in leidenschaftliche Erregung geräth und unbesonnen urtheilt oder auch mit plumper Hand vorzeitig eingreift. אַל־תְּבַהֵל überstürze nicht, haste nicht, übereile dich nicht wie 5, 1. Weshalb בְּרוּחֶךָ, nicht בנפשך oder בלבך gesagt ist, darüber s. Psychol. S. 197—199: leidenschaftliche Erregungen überkommen den Menschen nach bibl. Vorstellung von seinem Geiste aus Spr. 25, 28 und in der Bethätigung des Geistes tritt in Mut und Stimmung was im Herzen ist nach außen Spr. 15, 13. כְּעוֹס ist ein solcher Inf. wie רְשׁוֹן 5, 11. Die Warnung wird dadurch begründet, daß Aerger oder (כעס mehr potentiell als actuell gefaßt) Aergerlichkeit in der Thoren Busen ruhet d. h. gepflegt und genährt wird und also heimisch ist und gleichsam (כעס persönlich etwa wie ein böser Dämon gedacht) sich heimisch fühlt (יָנוּחַ wie Spr. 14, 33). Der hochmütig Aufbrausende und Herausplatzende stellt sich also den Thoren gleich. In der That ist es eine Thorheit, sich von Widerwärtigkeiten zu Aerger fortreißen zu lassen, welcher die Heiterkeit der Seele trübt, die Besonnenheit des Urtheils raubt und die Gesundheit untergräbt, statt sich mit Gleichmut *(aequitas animi)* d. h. ohne stürmische Bewegung und Gleichgewichtsstörung der Seele über allen Widerwärtigkeiten zu behaupten.

Von jetzt ab wird die Spruchform mit טוֹב־מִן verlassen, aber טוֹב

bleibt auch noch das Stichwort der folg. Sprüche. Der nächstfolg. Spruch ist insofern auch sinnverwandt, als er sich gegen eine bes. Art des כעס, näml. die Unzufriedenheit mit der Gegenwart richtet v. 10: *Sage nicht: Wie kommt es daß die früheren Zeiten besser waren als die jetzigen; denn nicht aus Weisheit heraus fragst du nach diesem.* Die Abmessung richtet sich an den von Horaz (*poet.* 173 s.) treffend gezeichneten

Difficilis, querulus, laudator temporis acti
Se puero, censor castigatorque minorum.

Ein solcher findet die früheren Tage, nicht nur die alten, von denen die Geschichte berichtet (Dt. 4, 32), sondern auch die vormaligen selbsterlebten (vgl. z. B. 2 Chr. 9, 29), so abstechend besser als die dermaligen, daß er verwundert fragt: was ist es = wie kommt es daß u. s. w. Der Verf. verweist ihm diese Frage als eine nicht aus Weisheit hervorgehende: מֵחָכְמָה wie mischnisch מִתּוֹךְ חכמה und עַל שֶׁאֵל wie Neh. 1, 2. עַל־זֶה geht auf jene Frage nach dem Grunde des Contrasts, welche zugleich Ausruf der Verwunderung darüber ist. Das die Abmahnung begründende כי ist nun aber nicht etwa so gemeint, daß die Ursache des Abstandes der Gegenwart von der guten alten Zeit sich leicht erkennen lasse, sondern sie erklärt die Voraussetzung dieses Abstands für eine thörichte, weil in Wahrheit jedes Zeitalter seine Licht- und seine Schattenseiten hat und diese Vertheilung des Lichts und des Schattens auf die Vergangenheit und auf die Gegenwart Mangel an Verständnis der Zeichen der Zeit und der Wege Gottes verräth. Einen Anhalt für Bestimmung der Abfassungszeit des B. Koheleth bietet dieser Spruch nicht (S. 221). Ist es aber im letzten Jahrhundert persischer Herrschaft verfaßt, so erklärt sich dieses Misvergnügen mit der Gegenwart, welchem gegenüber Koheleth zu bedenken gibt, daß es Selbsttäuschung und Einseitigkeit ist, die Gegenwart schlechthin schwarz und die Vergangenheit schlechthin rosig anzusehen. An מחכמה äußerlich anknüpfend folgt ein anderer Spruch, welcher Weisheit in Verbindung mit Vermögen für gut, aber die Weisheit doch für besser als Geld und Gut erklärt v. 11. 12: *Gut ist Weisheit mit Familienvermögen und ein Vortheil für die welche die Sonne sehen. Denn Schatten gewährt die Weisheit, Schatten gewährt das Geld, doch des Wissens Vorzug ist dies daß die Weisheit das Leben erhält ihren Besitzern.* Die meisten engl. Ausll. von Desvoeux bis Tyler übers. *Wisdom is as good as an inheritance* und Bullock, welcher *with an inheritance* übers., sagt von dieser und der andern Uebers.: *The difference is not material.* Aber der Gedanke ist ein verschiedener und der Unterschied also nicht blos ein formaler. Zöckl. erkl. es für unzweifelhaft, daß עִם hier wie 2, 16 (s. dort, wo auch wir für u. St. gleiche Bed. in Aussicht nahmen) *aeque ac* bed.; aber 1) keinem alten Uebers. bis Venet. und Lth. ist jenes *aeque ac* eingefallen, auch dem Syr. nicht, welcher übers.: Besser ist Weisheit als Waffen (מאנא זינא), indem er sonderbarer Weise 11ª zu einer Duplette von 9, 18ª (מאני קרבא) macht; 2) Statt „Weisheit so gut als Vermögen" würde vielmehr gesagt sein: „Weisheit

besser als Vermögen" wie z. B. Spr. 8, 11; 3) ist der Spruch so geformt wie *Aboth* II, 2: יפה למוד תורה עם דרך ארץ gut ist Studium verbunden mit einem bürgerlichen Geschäfte und ähnliche Sprüche; 4) kann man zwar sagen: der Weise stirbt mit (samt) dem Thoren = ebensowol als der Thor, aber „gut ist Weisheit mit Vermögen" kann weder s. v. a. ebensowol als Vermögen noch: in Vergleich mit Vermögen (Ew. Elst.), sondern nur: in Verbindung mit Vermögen bed.; *aeque ac* läßt sich für *una cum* übers., wo von einem gemeinschaftlichen Thun und Erleiden die Rede ist, nicht aber in der aus einem Subst. als Subj. und einem Adj. als Präd. bestehenden Nominalsatzform eines kategorischen Urtheils. נַחֲלָה bed. wie auch Spr. 20, 21 ererbten und erblichen Besitz; auch dies zeugt dafür daß עם nicht von Gleichstellung, sondern Verbindung gemeintist, der Spruch würde sonst עִם־עֹשֶׁר lauten. Nun erklärt sich auch וְיֹתֵר. Es ist kein nachhinkendes: und besser noch (als Vermögen), wie Herzf. Hitz. Hgst. es fassen, sondern יֹתֵר bed. trotz Hgst. welcher in seiner Weise urtelt: „Vortheil, Gewinn heißt יותר nie" ein überwiegend Gutes *avantage* (s. die Beweisstellen im Glossar S. 200), und es erklärt sich auch weshalb die Menschen hier רֹאֵי הַשֶּׁמֶשׁ genannt werden, gewiß nicht blos so poëtisch umschreibend wie bei Homer ζώειν durch ὁρᾶν φάος ἠελίοιο ausgemalt und umschrieben wird. Die Sonne sehen ist s. v. a. in dieses Erdenleben eingetreten sein, in welchem eben neben der Weisheit auch נחלה keine zu verachtende Mitgift ist. Denn — so wird dies v. 12 begründet — Schatten gewähren Weisheit sowol als Geld, aber jene leistet noch mehr als dieses. Insoweit ist der Sinn von v. 12 im Allgem. zweifellos. Aber wie ist 12^a zu construiren? Kn. Hitz. u. A. halten das ב für sogen. *Beth essentiae:* Schatten ist die Weisheit, Schatten ist das Geld — sehr ansprechend, aber wenn nicht der Sprachzeit doch dem Stile des B. Koheleth unangemessen, und wie unnütz und beirrend wäre hier dieses doppelte בְּ! Hgst. übers.: Im Schatten der Weisheit im Schatten des Silbers und Zöckl. schiebt „ists wie" dazwischen. Aber 1) will, wenigstens nach unserem Verstande des v. 11, der Schatten der Weisheit hier nicht dem Schatten des Geldes gleichgesetzt werden, sondern gemäß jenem עם soll gesagt werden, daß die Weisheit und daß auch das Geld Schatten gewährt; 2) aber geht jene Auffassung über das Mögliche gnomischer Brachylogie hinaus. Wir erkl.: Denn in Schatten (בְּצֵל wie בַּצֵּל Jon. 4, 5) ist die Weisheit, in Schatten das Geld, womit ohne sonderliche poetische Kühnheit gesagt ist, daß wer Weisheit, wer Geld besitzt, sich im Schatten d. i. annehmlicher Geborgenheit befindet; im Schatten sein, von Weisheit und Geld gesagt, ist s. v. a. in Schatten sitzen von den Personen, welche beide besitzen. Ueber 12^b ist die Auslegung einig. Der Accentuation gemäß ist zu construiren: und des Wissens Vorzug ist dies daß חָכְמָה תְּחַיֶּה בְעָלֶיהָ. Das Trg. faßt דעת חכמה genitivisch zus., möglich wäre das (vgl. 1, 17. 8, 16), aber doch unwahrsch.: überall da wo der Verf. דעת substantivisch braucht, ist es neben חכמה gestellter selbständiger Begriff 1, 16. 2, 26 u. s. f. Man übers. nun aber nicht: die Weisheit belebt (LXX Hier. Venet. Lth.) ihre

Besitzer, denn חַיָּה bed. immer nur entw. wiederbeleben (so Hgst. nach Ps. 119, 25 vgl. 71, 20) oder am Leben erhalten, und diese Bed. ist unserem Buche angemessener als jene geistlichere, also (was auch das Bild vom Lebensbaume Spr. 3, 18 besagt): die Weisheit erhält am Leben, nach Hitz. indem sie nicht durch unvorsichtige Aeußerungen der Denunciation aussetzt — ein selbst hinter v. 10 fernliegender und allzu niedrig gegriffener Ged. — sondern indem sie vor Selbstverderbung durch Laster und Leidenschaften und am Leben zehrende Affekte z. B. dem Aerger כעס (v. 9) bewart. Der Schatte, in dem die Weisheit (der Weise) sitzt, erhält frisch und gesund, was der Schatte, in dem das Geld (der Capitalist) sich befindet, nicht leistet: häufig hat es die geradezu entgegengesetzte Wirkung. Auf diesen an מַחְכְּמָה des vorigen angeschlossenen Spruch folgt ein an den Hauptinhalt jenes v. 10 sich anschließender von ergebener Hinnahme der Fügungen Gottes v. 13. 14: *Siehe an das Werk Gottes, denn wer kann gerade machen was er gekrümmt! Am guten Tage sei guter Dinge und am Unglückstage siehe: auch diesen gleich jenem hat Gott gemacht um des willen daß der Mensch nach seinem Tode nichts (weiter) zu erfahren brauche.* Während רְאֵה 1, 10. 7, 27. 29 nicht versch. von חֲזֵה ist und 9, 9 den Sinn von ‚genieße' hat, verbindet sich hier beidemal damit der Sinn nachdenkenden Ansehens, geistigen Sehens. כִּי vor מִי kann so wenig *quod* als אֲשֶׁר 6, 12 vor מִי *quoniam* bed. „Siehe Gottes Werk an" will sagen: erkenne in dem Geschehenden ohne Meistern und Murren das Walten der Gottheit, was dadurch motivirt wird, daß wie die Frage zu bedenken gibt, keine Creatur das was Gott wirkt, falls es dem Rechten zu widersprechen scheint (Iob 8, 3. 34, 12), zurechtzustellen oder auch da wo er seither Gerades strafrichterlich krümmt (Ps. 146, 9) dieses wiederherzustellen vermag (vgl. den gleichen Ged. der Unmöglichkeit menschlichen Entgegenwirkens gegen göttliches Wirken 6, 10 und gewissermaßen auch 1, 15). Der Zuruf $14^{a\alpha}$ deckt sich mit Sir. 14, 14 (Fritzsche:) „Entziehe dich nicht einem guten Tage, und den Antheil an einem rechten Genusse laß dir nicht entgehen." Das ב von בְּטוֹב ist so wenig als das von בְּצֵל *Beth essent.*, es ist nicht Bezeichnung der Qualität, sondern des Zustandes: in Gutem d. i. wolgemuter Stimmung. Wer persönlich טוב wolgemut (= טוב לב) ist Jer. 44, 17., befindet sich בְּטוֹב (vgl. Ps. 25, 13., auch בַּטּוֹב Iob 21, 13). Die Kehrseite des Zurufs $14^{a\beta}$ ist natürlich nicht zu übers.: und den bösen Tag erleide oder trage (Ew. Hlgst.), denn man sagt zwar in diesem Sinne רָאָה רָעָה Jer. 44, 17., nicht aber רָאָה בְרָעָה, welches vielmehr Ob. v. 13 schadenfrohes Ansehn fremden Unglücks bed., obwol einmal Gen. 21, 16 ראה ב auch von einem schmerzerregenden mitleidigen Anblick vorkommt, und übrigens zeigt der Parall. daß ביום רצה nicht Objekt, sondern adverbielle Zeitbestimmung ist. Auch nicht: siehe zu = sei aufmerksam (Salomon) oder trags geduldig (Burg.), denn das kann רְאֵה für sich allein nicht bed.[1] Am Unglückstage — so ist zu

1) Aehnlich auch der Sohar (Par. מצורע): הוי נטיר אשגח ועיין לכל סטר d. i. *cave et circumspice*, näml. daß du nicht dem Gerichte welches ergeht mitverfallest.

übers. — siehe d. i. erkenne und bedenke: auch diesen לְעֻמַּת entsprechend, parallel, gleich (vgl. zu 5, 15) jenem hat Gott gemacht (was wie ein Echo von Iob 2, 10 lautet). Um so schwieriger ist die Angabe des Zweckes dieser göttlichen Mischung des Guten und Uebeln im Menschenleben. Uebersetzt man: damit der Mensch nicht etwas hinter sich finde, so ist das wörtlich, aber sinnlos. Der Sinn den die meisten Ausll. (Kn. Elst. Vaih. Hgst. Zöckl.) hineinlegen ist dieser: damit der Mensch nichts ergründen könne was hinter seiner Gegenwart liegt, also der Zukunft angehört, mit andern Worten: damit der Mensch nie wisse was ihm bevorsteht. Aber אַחֲרָיו ist nirgends (auch nicht 6, 12) s. v. a. in der von der Gegenwart des Menschen aus liegenden Zukunft, sondern überall s. v. a. nach seinem diesseitigen Leben. Demgemäß erkl. Ew. und mit ihm Hlgst.: damit er nicht etwas fände was er sterbend mitnehmen könnte. Aber diese Zweckangabe (vgl. 5, 14) ist hier unzutreffend. Besser Hitz.: Weil Gott will, daß der Mensch nach seinem Tode aller Dinge quitt sein soll, so legt er ihm das Böse in die Dauer seiner Lebens und läßt es hier mit dem Guten abwechseln, anstatt ihn nach dem Tode damit heimzusuchen. Diese Erkl. geht von der richtigen Worterklärung aus: *idcirco ut* (vgl. 3,18) *non inveniat homo post se quidquam, scil. quod non expertus sit,* legt aber den Worten einen Sinn unter, den der Verf. als seines Gottesbegriffs unwürdig zurückweisen würde. Was dieser sagen will, ist vielmehr dies, daß Gott den Menschen Gutes und Uebles erfahren läßt, damit er die ganze Schule des Lebens durchmache und wenn er von hinnen scheidet nichts rückständig sei was er nicht erlebt hätte.[1]

Fortsetzung der Erlebnisse und Ergebnisse VII, 15 — IX, 12.

Die Schädlichkeit der Uebertreibungen VII, 15—18.

Auf das Schlußstück 7,1—14., in welchem nur die Worte גַּם־זֶה חֶבֶל 7, 6b, mit denen es eine eigne Bewandtnis zu haben scheint, als eine diesen eingelegten Spruchreihen sonst fremde Formel unterlief, folgen nun wieder Ichstücke d. h. Belehrungen in Form mitgetheilter Erfahrungsthatsachen, worin wieder das Ich des Verf. in den Vordergrund tritt. Die erste dieser Belehrungen warnt vor den Extremen nach der Seite des Guten sowol als des Bösen hin v. 15—18: *Alles hab' ich gesehen in den Tagen meiner Eitelkeit: es gibt Gerechte welche zu Grunde gehen bei ihrer Gerechtigkeit und gibt Frevler welche lange bestehen bei ihrer Bosheit. Sei nicht gerecht zu sehr und erzeige*

1) Die Uebers. des Symm. (vgl. auch Trg.) κατ' αὐτοῦ μέμψιν (מום), welcher Hier. folgt, verdient keine Widerlegung. Mendelss. gibt ihr die Wendung: לחרחר אחריו מאומה, indem er לחרחר (zu murren) in den Text hineinfantasirt. Uebrigens paßt das Motiv nicht zu dem zu Motivirenden.

dich nicht weise über die Maßen, warum willst du dich ruiniren? Frevle nicht zu sehr und sei kein Thor, warum willst du sterben ehe noch deine Zeit ist? Es ist gut daß du dich an das Eine hältst und auch von dem Anderen nicht lässest deine Hand, denn wer Gott fürchtet leistet das Alles. Einer der originellsten englischen Ausleger des B. Koheleth, Thomas Tyler (1874), findet in Gedanken und Gedankenausdruck des seiner Ansicht nach um 200 v. Chr. verfaßten Buches Beziehungen auf die nacharistotelische Philosophie, bes. die ohnehin mit dem Orientalismus mannigfach verflochtene stoische. Aber hier in v. 15—18 ist nicht sowol das Princip der stoischen Ethik τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν, als das der aristotelischen vernehmbar, wonach die Tugend in der Kunst des μέσως ἔχειν die Mitte halten zwischen den Extremen besteht.[1] Auch eine Bez. auf die Gegensätze des Pharisäismus und Sadducäismus (Zöckl.), näml. die zur Zeit des Verf. bereits im Werden begriffenen, läßt sich hier nicht finden, denn wenn es auch wahr sein sollte, daß, wie Tyler vermutet, die Sadducäer eine ebensolche Vorliebe für den Epicurismus hatten, wie nach Joseph. *vit.* c. 2 die Lehre der Pharisäer παραπλήσιός ἐστι τῇ παρ' Ἕλλησι Στοϊκῇ λεγομένῃ: so läßt sich doch צדקה und רִשְׁעָה nicht auf diese zwei Parteien vertheilen, zumal da die pharisäische Ueberspannung der Gesetzmäßigkeit nicht das Moral- sondern das Ceremonialgesetz betraf. Dem Verständnis erwächst aus der Beziehung der hier empfohlenen Lebensweisheit auf Zeitrichtungen kein Gewinn. Der Verf. geht von der Beobachtung aus, welcher die alttest. Frommen keine befriedigende Theodicee entgegenzusetzen wußten. יְמֵי הֶבְלִי (s. 6, 12) nennt er das hinter ihm liegende lange, aber großentheils unnütz verbrachte Leben. אֶת־הַכֹּל ist nicht alles Mögliche (Zöckl.), sondern ein Allerlei (Lth.), welches durch 15[b] als ein Zweierlei bestimmt wird; denn 15[a] ist die Einführung der folgenden auf Gerechte und Ungerechte und also auf die zwei Klassen, in die sich alle Menschen vertheilen lassen, bezüglichen Erfahrung. Man übersetze nicht: es gibt Gerechte, welche durch ihre Gerechtigkeit u. s. w. (Umbr. Hitz. u. A.), denn wenn der Verf. so anhöbe, so gewänne es den Anschein, als ob er der Ungerechtigkeit den Vorzug vor der Gerechtigkeit geben wollte, wovon er doch weit entfernt ist. In oder bei seiner Gerechtigkeit umkommen, in oder bei seiner Bosheit lange leben (מַאֲרִיךְ *scil.* יָמִים 8, 13 wie Spr. 28, 2: lange währen) ist s. v. a. trotz Gerechtigkeit und Bosheit, wie z. B. Dt. 1, 32 בדבר הזה bei diesem Sachverhalt s. v. a. trotz desselben. Die Gerechtigkeit hat der Verheißung nach langes Leben zum Lohn, aber wenn dies auch die Regel ist, so hat sie doch ihre Ausnahmen, und daraus entnimmt der Verf. die Lehre, daß man die Gerechtigkeit nicht übertreiben soll; denn wenn es vorkommt, daß ein Gerechter trotz seiner Gerechtigkeit zu Grunde geht, so geschieht dies wol am ehesten in dem Falle daß er in Ausübung der Gerechtigkeit über das rechte Maß und Ziel hinausschießt. Die relativen Begriffe תַּרְבֶּה und יוֹתֵר

1) Vgl. Luthardt, Vorträge über die Moral des Christenthums (Aufl. 2) S. 218.

haben hier, indem sie auf die Vorstellung des rechten Maßes bezogen werden, den Sinn von *nimis.* הִתְחַכֵּם könnte ‚den Weisen spielen' bed., aber das ist, mag es mehr oder weniger geschehen, verwerflich; es bed. wie Ex. 1, 10 sich weise verhalten wie z. B. Ps. 105, 25 הִתְנַכֵּל sich arglistig verhalten. Und הִשָּׁחוֹמֵם welches sonst von innerlichem Erstarren d. i. Staunen *obstupescere* gebraucht wird, hat hier die Bed. der Sichselbstversetzung in starren und wüsten Zustand oder auch passiv des Versetztwerdens, nicht des Vereinsamtwerdens (Hitz. Ginsb. u.A.), was הִשְׁתּוֹמֵם nur etwa in hochpoetischer Rede bedeuten könnte (Jes. 54, 1); die Form תִּשּׁוֹמֵם ist ebenso synkopirt wie תִּכּוֹנֵן Num. 21, 27 und die Frage mit לָמָּה hier und 17b ist gleicher Art wie 5, 5., Lth. abschwächend: *Das du dich nicht verderbest.* Bis hieher ist Alles klar: Gerechtigkeit und Weisheit sind gut, heilsam, erstrebenswerth, aber selbst in diesen ist eine Ueberschreitung des rechten Maßes möglich (Lth. erinnert an das *summum jus summa injuria*), welche zur Folge hat, daß sie dem Menschen verderblich werden, weil er dadurch zur Carricatur wird und entweder zu Falle kommt indem er aus einem Extrem ins andere stürzt, oder von Andern, deren Haß er provocirt, aus dem Wege geräumt wird. Aber befremdend ist es, daß der Verf. nun auch vor dem Uebermaß im Freveln warnt: אַל־תַּרְשַׁע הַרְבֵּה, so daß er also bis zu einem gewissen Grade das Freveln löblich und rathsam zu finden scheint. Um so befremdender, da dem ‚gerire dich nicht absonderlich weise' das אַל־תְּהִי סָכָל sei kein Narr entgegensteht, so daß sich als Gegensatz des „sei nicht allzu gerecht" vielmehr „sei aber auch kein Frevler" erwarten ließe. Zöckl. sucht das Befremdende zu beseitigen indem er bem.: „Maßhalten im Freveln empfiehlt Koheleth nicht etwa weil er Freveln für erlaubt hielte, sondern lediglich deshalb weil er die Thatsache, daß jeder Mensch von Natur wenigstens etwas frevelt, als feststehend voraussetzt." Der Sinn wäre dann: ohne Freveln geht es im Menschenleben ohnehin nicht ab, aber frevle nur nicht zu viel! Die Anstößigkeit des guten Rathes ist hiermit nicht gehoben, und übrigens fordert 18a in gewissem Sinne ein geflissentliches Freveln, freilich wie 18b zeigt ein mit der Gottesfurcht vereinbares. Der rechte Sinn des אל־תרשע הרבה läßt sich erkennen, wenn man אל־תֶּחֱטָא הרבה an die Stelle zu setzen sucht; der gute Rath in dieser Form erscheint sofort als unmöglich, denn er wäre unsittlich, da ‚Sündigen' unter allen Umständen ein Thun ist, welches sein Verwerfungsurtheil in sich selbst trägt. Also muß רשע hier ein von der Strenge des Gesetzes sich entbindendes Handeln sein, welches wenn auch in den Augen des Uebergerechten doch an sich keine Sünde ist, und der Verf. denkt hier dem Geiste seines Buches gemäß sicher vorzugsweise an jenes frische freie fröhliche Leben, zu welchem er den Jüngling aufruft, an jenen Lebensgenuß in vollen Zügen, der ihm als die beste und schönste Realität des Diesseits erscheint, daneben aber wol auch an Uebertretungen des Gesetzesbuchstabens, an Abschüttelung der Gewissensbedenklichkeiten, wie sie die Anbequemung an gottgefügte Verhältnisse mit sich bringt. Er will sagen: sei kein engherziger gries-

grämiger Strengling (Rigorist), genieße und füge dich dem Leben, aber laß dir auch nicht zu sehr den Zügel schießen und sei kein Narr, der sich über Gesetz und Zucht leichtsinnig hinwegsetzt — warum willst du dich selbst vor der Zeit ums Leben bringen, indem du das Laster dich tödten lässest (Ps. 34, 22) und durch Mangel an Verstand dich zu Grunde richtest (Spr. 10, 21)?[1] Nun begreift sich auch die Formulirung des *medio tutissimus ibis* v. 18: Es ist gut daß du festhaltest an dem Einen, näml. der Gerechtigkeit und der Weisheit, und deine Hand doch nicht lassest (entziehest) von dem Andern, näml. einem der Uebergerechtigkeit und Ueberweisheit entsagenden Freveln oder ungebundenen Leben, denn wer Gott fürchtet leistet das Alles d. h. beides, das Eine wie das Andere. Lth. gegen Vulg.: *Denn wer Gott fürchtet, der entgehet dem allen.* Aber welchem ‚Allen'? Tyler, Bullock u. A. antworten: *all the perplexities of this life,* aber davon steht Manches im Buche, nichts aber hier im Texte. Besser Zöckl.: den schlimmen Folgen sowol der falschen Gerechtigkeit als der frechen Unsittlichkeit. Aber daß er sich nicht selbst verderbt und nicht vor der Zeit stirbt, ist doch nur wesentlich Eines dem er entgeht; auch aus v. 15 läßt sich nur Eines, das אֲבֹד, entnehmen. Also entw.: den Extremen (Umbr.) oder: den Extremen samt ihren Folgen. Der Ged. gibt einen zusammenhangsgemäßen würdigen Abschluß. Aber wenn את־כלם mit seinem rückwärts weisenden Suff. sich auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen ließe, so hätte dies den Vorzug. Dem genügt Ginsb. mit Hitz.: der Gottesfürchtige fährt *(will make his way)* mit Beidem — aber welch eine unwahrscheinliche RA! Schon Hier. hat bei seinem vagen *nihil negligit* das Rechte im Sinne. Man sagt biblisch יָצָא אֶת־חָעִיר *egressus est urbem* Gen. 44, 4 vgl. Jer. 10, 20 und mischnisch יָצָא אֶת־יָדֵי חוֹבָתוֹ er ist den Händen seiner Verpflichtung entgangen d. h. er hat sich seiner Verpflichtung entledigt, er ist (durch Erfüllung) ihrer quitt geworden. Meistens sagt man schlechtweg יצא er hat seiner Schuldigkeit genügt und לא יצא er hat ihr nicht genügt z. B. *Berachoth* II, 1. Demgemäß bed. hier יֵצֵא, indem את־כלם sich auf das *ποιεῖν ταῦτα κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι* (Mt. 23, 23) bez.: der Gottesfürchtige wird dem Allen sich entwinden, wird sich des Einen wie des Andern entledigen, wird Beides leisten und also die goldene Mittelstraße einhalten.

Was den bei aller Gerechtigkeit nicht Sündenfreien schützt und was ihm ziemt VII, 19—22.

Da bei בָּזֶה als dem woran man festhalten soll an Gerechtigkeit und Weisheit gedacht ist, so ist es kein fremdartiger Ged., mit welchem der folg. Erfahrungssatz auftritt. Aber jeder dieser Sittensprüche und Aphorismen ist ein Kleinganzes für sich und die tiefer gehenden

1) Ein alter Spruch *Sota* 3ª sagt: der Mensch begeht keine Uebertretung, es fahre denn in ihn zuvor רוח שטות der Geist der Narrheit.

Vermittelungen, in deren Aussinnung die Ausll. wetteifern, sind ohne allen exegetischen Werth. Man soll nicht allzuweise sein wollen, aber die Weisheit verdient es, daß man hohen Werth auf ihren Besitz lege v. 19: *Die Weisheit gewährt starken Schutz dem Weisen mehr denn zehn Gewalthaber, die sich in der Stadt befinden.* Man hat, wie zu Ps. 31,3 gezeigt worden, die Vv. עָזַז stark s. und סוּז sich wohin bergen zu untersch., חָסָה ist das Fut. des ersteren, wov. מָעוֹז Veste, Hort, Schutzwehr, und mit לְ verbunden, indem עזז nicht allein stark s., sondern auch sich stark beweisen wie Ps. 9, 20 sich stark fühlen und gebaren bed.; auch die trans. Bed. ‚stärken' ist durch Ps. 68, 29 gesichert, hier aber ist auch mit der intrans. auszukommen: die Weisheit erweist sich stark dem Weisen. Die zehn שַׁלִּיטִים darf man nicht mit Ginsb. ins Blaue hinein zu *many mighty men* vervielfältigen. Und es ist nicht einmal nöthig, mit Desvoeux Hitz. Zöckl. u. A. an zehn Heerführer, eingeschl. die von ihnen befehligten Abtheilungen der städtischen Garnison, zu denken. Der Verf. zielt dabei wahrsch. (s. oben S. 223) auf eine bestimmte politische Einrichtung, etwa auf zehn Archonten, wie jene assyr. *salaṭ* Statthalter, nach denen als Eponymen wie bei den Griechen das Jahr benannt wird. שַׁלִּיט war in den asiatischen Reichen kein eigentümlich militärischer Titel. Und bedarf denn eine Stadt des Schutzes nur in Kriegszeiten und nicht auch sonst gegen Bedrohung ihres Handels, gegen Beeinträchtigung ihrer Stellung, gegen Verbreitung von Seuchen, gegen die Macht der Elemente? Wie Deuterojesaia 60, 17 sagt daß was für eine Stadt das Polizeipersonal ist für das Jerusalem der Zukunft die Gerechtigkeit sein werde, so sagt hier Koheleth, daß die Weisheit dem Weisen ebenso starken Schutz gewährt, wie einer Stadt ein mächtiges Decemvirat — eine Ausmalung dessen was Spr. 24, 5ª gesagt wird: Ein weiser Mann ist בַּעוֹז d. i. machtvoll. Die Begründung v. 20: *Denn unter Menschen gibt es keinen Gerechten auf Erden, welcher Gutes thäte und nicht sündigte.* Die Grundstelle im salom. Tempelweihgebet 1 K. 8, 46 sagt kürzer: אֵין אָדָם אֲשֶׁר לֹא־יֶחֱטָא es gibt keinen Menschen der nicht sündigte. Hier könnte es heißen אֵין אָדָם צַדִּיק וגו׳ es gibt keinen gerechten Menschen .., אָדָם steht aber als gattungsbegriffliche Subjektsangabe voraus, wie wenn wir, was möglich, im Deutschen sagen: Menschen gibt es keine gerechten auf Erden, vgl. Ex. 5,16 תֶּבֶן אֵין נִתָּן Stroh wird keines gegeben. Diese Begründung des v. 19 aus der gemeinmenschlichen Sündhaftigkeit, welcher auch der Gerechteste sich nicht entziehen kann, widerspricht zwar nicht in gleichem Grade wie das כִּי 7, 7 aller Erwartung, aber überrascht doch, so daß Merc. und Grätz mit AE v. 20 für die hier erst nachgebrachte Begründung von v. 16 halten und Kn. Hlgst. u. A. ihn zu v. 21. 22 schlagen, indem sie übers.: Weil kein Mensch .. so richte auch nicht auf alle Reden, die man redet, deinen Sinn. Das sind unannehmbare Gewaltsamkeiten; statt letzterer wäre eher anzunehmen, daß v. 20 urspr. hinter v. 22 stand und von seiner rechten Stelle abgekommen ist. Aber begreifen läßt sich die vorliegende Gedankenfolge doch, und zwar nicht bloß nothdürftig, sondern

so daß sie für die vom Verf. beabsichtigte gelten kann. Im Allgem. richtig Hitz.: „Denn Jeder, auch der Weise, sündigt, in welchem Falle ihn die Tugend, die ihn verlassen hat, auch nicht schützt, aber die Weisheit sich als seine Schutzwehr bethätigt.“ Zöckl. fügt hinzu: „gegenüber der richterlichen Gerechtigkeit Gottes“; aber dieser entrinnt man durch reumütige Appellation an die Gnade, wozu es der persönlichen Eigenschaft der Weisheit nicht bedarf — es wird also vielmehr an die gefährlichen Folgen zu denken sein, die oft ein einziger Fehltritt für einen sonst sittlich strengen Menschen hat, an die bedrohlichen Verwickelungen, in die er dadurch hineingeräth, die Weisheit ist es da welche ihn schützt und ihm heraushilft. Anders Tyler, welcher unter dem עז, welches der Weise an der Weisheit hat, die Macht über das auch in dem Gerechten immer noch sich regende Böse versteht. Aber das Sündigen, von welchem v. 20 redet, ist das unvermeidliche, welches auch die Weisheit nicht zu verhüten und unwirklich zu machen vermag. Dagegen weiß sie dem Verderben, welches dem Menschen aus seinen Verfehlungen zu erwachsen droht, zuvorzukommen und die dadurch entstandenen Schwierigkeiten und Verschiebungen auszugleichen. Die folg. gute Lehre knüpft sich selbst mit גַּם an die vorige. An die in v. 19 f. enthaltene Ermahnung, nach der Weisheit zu streben, welche Schutz gegen die schlimmen Folgen der auch im Leben des Gerechtesten unterlaufenden Verfehlungen gewährt, schließt sich die Ermahnung, daß man sich durch das Bewußtsein, selber nicht fehlerfrei zu sein, zurückhalten lasse, jener Klatschsucht, welche mit Behagen die schmuzige Wäsche Anderer ans Licht zieht, Beachtung zu schenken v. 21. 22: *Auch gib nicht all dem Gerede das man redet dein Herz hin, damit du nicht deinen Knecht dich verwünschen hörest. Denn in vielen Fällen weiß dein Herz daß auch du Andere verwünscht hast.* Das Gerede der Leute, welche das unbestimmte Subj. von יְדַבְּרוּ sind (LXX Trg. Syr. ergänzen ἀσεβεῖς), ergeht nicht über „dich, der die so eben gegebenen Rathschläge befolgt“ (Hitz. Zöckl.), denn restringirendes עָלֶיךָ fehlt, und was hätte der Knecht über das auf den besten Grundsätzen beruhende Verhalten seines Herrn bis zur Vermaledeiung sich zu ereifern? Es ist im Allgem. das Zungengedresch der Leute gemeint. Diesem soll man nicht sein Herz zuwenden (נָתַן לֵב לְ wie 1, 13. 17. 8, 9. 16) d. h. geflissentliche Aufmerksamkeit widmen *ne* (אֲשֶׁר לֹא = פֶּן, welches im B. Koheleth nicht vorkommt) *audias servum tuum tibi maledicere;* der participielle Ausdruck des prädicativen Obj. folgt der Analogie von Gen. 21, 9. Ew. § 284[b] und ist kein Gräcismus; denn da hier nicht unmittelbares, sondern durch Andere vermitteltes Hören gemeint ist, so wäre gut griechisch nicht mit LXX ὅπως μὴ ἀκούσῃς τοῦ δούλου σου καταρωμένου σε, sondern τὸν δοῦλόν σου καταρᾶσθαι σε zu übers. Die Warnung wird dadurch motivirt, daß man bei solchem Herumhorchen höchst unangenehme Dinge zu hören bekommen und auf Hörensagen hin zu unwürdigen Maßnahmen veranlaßt werden könnte; solche Klätschereien sollte man ignoriren, sollte sie gar nicht hören mögen und

wenn man auf diesem Wege noch so Schlimmes auskundschaftete, wie daß der eigene Knecht sich in Fluchworten über uns ausgesprochen, so sollte man auch das wirkungslos an sich vorübergehen lassen, wol wissend, daß man auch selber sich oftmals in harten verwünschenden Worten über Andere ausgesprochen. Der Ausdruck יֹדֵעַ לִבֶּךָ אֲשֶׁר ‚du bist dir bewußt daß' ist wie 1 K. 2, 44. פְּעָמִים רַבּוֹת ist nicht von יד abhängiger Objectsacc. (Hitz.): „viele Fälle wo auch du . .", sondern adverb. Acc. der Zeit zu קִלַּלְתָּ; die Rede ist invertirt (Ew. § 336[b]), der Stil Kohelets liebt solche Vorausstellung des Hauptbegriffs (v. 20. 5, 18. 3, 13). Das erste גַּם steht obgleich es zu dem ‚dein' gehört, wie es auch 22[b] zu dem ‚du' gestellt ist, an der Spitze des Satzes nach gleicher Syntax wie z. B. Hos. 6, 11. Sach. 9, 11 und sogar bei einem zweigliedrigen Satze Iob 2, 10. Ueber את (*Keri*: אַתָּה) s. die textkrit. Bem.

Nichtgefundenes und das gefundene Bitterste: das Weib VII, 23 ff.

Der Verf. macht hier Halt, blickt auf die vorgetragenen Lehren der Lebensklugheit, bes. von v. 15 an, zurück und bekennt die Weisheit als das Ziel seines Strebens, zugleich aber daß dieses Ziel für ihn nach wie vor in weiter Ferne liege v. 23: *Alles dies hab' ich erprobt mit Weisheit, ich dachte: weise will ich werden, aber sie blieb ferne von mir.* Das ב von בַּחָכְמָה ist wie 1, 13 Bez. des *organon*, des Erkenntnismittels. Er besaß also die Weisheit bis zu einem gewissen Grade und theilweise, sein in das Eine Wort אֶחְכְּמָה (s. S. 207) sich zusammenfassender Vorsatz aber ging dahin, sie voll und ganz zu besitzen d. h. doch wol: nicht blos gründliche Beobachtungen verzeichnen und probehaltige Rathschläge ertheilen, sondern die Widersprüche des Lebens ausgleichen, die Räthsel des Diesseits und Jenseits lösen und überhaupt die den Menschen peinigenden wichtigsten und höchsten Fragen beantworten zu können. Aber diese Weisheit blieb ihm und liegt ihm noch immer in weiter Ferne. Es ist die Weisheit, nach welcher Iob c. 28 in allen Regionen und bei allen Wesen des Weltalls Umfrage hält, um zuletzt zu erfahren, daß Gott dem Menschen nur einen bestimmten Antheil an der Weisheit zuerkannt hat. Koheleth faßt Iob 28, 12—22 kurz zus. indem er fortfährt v. 24: *Denn ferngelegen ist das was ist und tief, ja tief, wer kann es erreichen?!* Kn. Hitz. Vaih. Bullock übers.: denn was fern ist und tief, tief, wer mag es finden d. i. ergründen; aber מַה־שֶּׁהָיָה ist überall ein Begriff für sich und bed. entw. *id quod fuit* oder *id quod exstitit* 1, 9. 3, 15. 6, 10.; in ersterem Sinne ist es Gegens. von מַה־שֶּׁיִּהְיֶה 8, 7. 10, 14 vgl. 3, 22., im letzteren Gegens. des Nichtseienden weil Ungewordenen. Ebendeshalb ist auch nicht zu übers.: Denn fern ist was sie (die Weisheit) ist (Zöckl.) oder: fern ist was es (das Wesen der Weisheit) ist (Elst.) — das würde durch מַה־שֶּׁהִיא ausgedrückt sein. Und ist מה שהיה ein in sich geschlossener Begriff, so ist selbstverständlich nicht das Vergangene gemeint (so z. B. Rosenm. *quod ante aderat*), denn das gibt eine

hier unpassende Beschränkung des Erkenntnisobj., sondern das in die Erscheinung Getretene. Richtig Hgst.: das Seiende, denn die Weisheit ist *τῶν ὄντων γνῶσις ἀψευδής* Weish. 7, 17. Ebenders. vergleicht mit Recht 3, 11 „das Werk das Gott thut" und 8, 17 „das Werk das geschieht unter der Sonne"; was Koheleth dort von der Gesamtheit des Geschichtlichen sagt, das sagt er hier von מה שהיה d. i. von der Welt der Dinge, diese (in ihrem Wesen und mit ihren Gründen) bleibt dem Menschen jenseitig, sie ist für ihn und auch an sich und für alle Creatur allzutief (עָמֹק עָמֹק altertümlicher Ausdruck des Superlativs), wer kann es (dieses All des Seienden) begrifflich erreichen (יִמְצָאֶנּוּ v. מָצָא *assequi* in intellektuellem Sinne wie 3, 11. 8, 17 vgl. Iob 11, 7)? Der Verf. tritt in dem Buche als Weisheitslehrer auf und legt hier bescheiden das Bekenntnis der Beschränktheit seiner Weisheit ab, indem ihn mitten im Lehren das Bewußtsein dieser Beschränktheit überkommt. Anderseits aber kann er sich das Zeugnis geben daß er es sich redlich hat angelegen sein lassen, den Dingen auf den Grund zu gehen v. 25: *Ich kehrte mich und mein Herz war darauf aus, zu erkennen und zu erkunden und suchen Weisheit und Rechenschaft, und zu erkennen Frevelhaftigkeit als Thorheit und die Narrheit als Tollheit.* Ueber סַבּוֹתִי s. zu 2, 20: es ist eine Zukehr zu der folgends angegebenen Aufgabe gemeint, welche, wie man hinzuzudenken hat, mit Abkehr von Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit verbunden war. Fast alle Ausll. verbinden, wie allerdings auch die Accentuation, אֲנִי וְלִבִּי, aber „ich und mein Herz" ist ein so beispiellos unpsychologischer Ausdruck, daß viele Codd. (28 bei Kennicott, 44 bei de Rossi) בְּלִבִּי lesen. Löschung des ו (wie z. B. Lth.: *Ich keret mein hertz*) würde zugleich auch Aenderung des סבותי in לְחַסְבּוֹתִי fordern. Trg. Hier. Venet. geben die LA בלבי wieder, LXX Syr. dagegen ולבי und auch dieses ist statthaft, wenn man den Trenner bei אני setzt und ולבי zum Folg. zieht: mein Herz d. i. Tichten und Trachten war zu erkennen (AE Herzf. Stuart) — ein Nominalsatz statt des Verbalsatzes וְנָתַתִּי אֶת־לִבִּי 1, 13. וָאֶתְּנָה לִבִּי 1, 17. Ueber חקר in geistigem Sinne s. 1, 13. חֶשְׁבּוֹן (s. das Glossar) neben חכמה haben wir ‚Rechenschaft' übers., indem wir darunter ein wolbegründetes und sich zu begründen vermögendes exaktes Wissen verstehen, das Facit einer Berechnung aller dafür in Betracht kommenden Thatsachen und Umstände; נתן חשבון ist mischnisch s. v. a. neutest. *λόγον ἀποδιδόναι*. Von den 25b auf לָרַעַת folgenden je zwei Acc. ist der erste, wie sich voraussetzen läßt und wie im zweiten Gliede die Determination anzeigt, der des Obj., der zweite der des Präd. (Ew. 284b): daß רֶשַׁע d. i. ein von Gott und dem Gesetze des Guten sich loskettendes Handeln כֶּסֶל Thorheit sei, indem, wie auch Sokrates lehrte, alles Sündigen auf einem falschen Calcul zu eigenem Schaden beruht, und daß הַסִּכְלוּת die Narrheit (s. das Glossar und zu 1, 17), wie das Wort im Untersch. v. כֶּסֶל (כְּסִילוּת) zu übersetzen ist, d. h. die in den Tag hineinlebende, in Narreteien aufgehende geistige und sittliche Stumpfheit, nichts anders als הוֹלֵלוֹת Raserei, also einer physischen Krankheit gleich, bei welcher der Mensch, aus sich selbst

herausgerissen, tobt und tollt. Das Weisheitsstreben Kohelets ging also wenigstens in zweiter Linie (ולדעת), mit Verzicht auf das Transscendentale, auf ein praktisches Ziel. Und nun spricht er mit ומוצא eins der Ergebnisse aus, zu welchem er auf diesem Wege forschender und prüfender Praxis gelangt ist. Wie großen Werth er auf dieses Ergebnis legt, ist aus dem langen Uebergang und Vorwort ersichtlich, mittelst dessen es gleichsam destillirt wird. Wir sehen ihn da auf dem Wege zur Weisheit, der so zu sagen metaphysischen — sie bleibt ihm ferne, so nahe er ihr auch zu kommen sucht. Wir sehen ihn dann, dennoch dem Streben nach Weisheit nicht entsagend, auf dem Wege zur praktischen Weisheit, die sich mit Untersuchung des Guten und Bösen befaßt, und was sich ihm da als Bitterstes des Bittern herausgestellt hat, ist — das Weib v. 26: *Und ich befand bitterer als den Tod das Weib, als welche Jagdnetzen gleicht und gleich Fanggarnen ist ihr Herz, Fesseln ihre Hände; der Gottgefällige wird ihr entrinnen, aber der Sünder wird durch sie verstricket.* Wie וְשַׁבְתִּי אֲנִי 4, 2 so gewinnt hier וּמוֹצֵא אֲנִי (s. über Schreibung und Ausdruck S. 207 Z. 3 v. o. und Z. 4 v. u.) durch das vorausgegangene וְסַבּוֹתִי אני mitvergangenheitlichen Sinn[1]; der Participialsatz steht häufig so nicht allein als Umstandssatz Gen. 14, 12 f., sondern auch als Hauptsatz Gen. 2, 10 (s. dort) in historischem Zus. Das in der männlichen Grundform voraufgehende Präd. מַר folgt der Regel Ges. § 147. Ueber die Construction des Relativsatzes urtheilt Hitz. vollkommen richtig: „הִיא ist Cop. zwischen Subj. und Präd., und steht um des Gegensatzes willen Nachdruck tragend dem Präd. voran. Abgerissener Nomin., der durch das Suff. in לְבָבָהּ aufgenommen würde, kann es nicht sein, indem, wenn לבה Subj. auch zu מצודים wäre, היא gar nicht stehen würde. Auch ist אשר hier nicht Conj.“ Meistens steht dieses הוּא (הִיא), welches im relativen Nominalsatze die Copula vertritt, von dem אשר getrennt z. B. Gen. 7, 2. 17, 12. Num. 17, 5. Dt. 17, 15., seltener unmittelbar dabei Num. 35, 31. 1 S. 10, 19. 2 K. 25, 19; Lev. 11, 26. Dt. 20, 20. Nie aber repräsentirt dieses (הוא) אשר הוא das vorausgestellte und durch ein zurückbezügliches Pron. wieder aufgenommene Subj., so daß sich construiren ließe, wie die Accentuation fordert: *quae quidem retia et laquei cor ejus = cujus quidem cor sunt retia et laquei* (Hlgst.). מָצוֹד ist Mittel der Erspähung d. h. entw. des Jagens: Jagdnetz (= מצודה 9, 12) oder der Blokirung: Belagerungswerk 9, 14; hier ist es der Plur. des Worts in ersterer Bed. חֵרֶם Hab. 1, 16 Plur. חֲרָמִים Ez. 26, 5 u. ö. (wol v. חרם خرم durchstechen, durchlöchern) gehört unter die vielen Synon. des Fischernetzes. Ueber אֲסוּרִים Fesseln, wofür die den Buhlenden umfahenden Hände (Arme) erklärt werden, s. das Glossar, wo mir aber entgangen ist, daß das Wort (die Hauptform ist nach Jer. 37, 15 אֲסוּר, aram. אֱסוֹר إِسْر, vgl. אֲבוּס, אֲבוּסָךְ Iob 39, 9) in gleicher Bed. auch in der

1) Mit Bezug auf diese Stelle mit מוצא und Spr. 18, 22 mit מצא pflegte man in Palästina, wenn sich jemand verheirathet hatte, zu fragen: מצא או מוצא was s. v. a. glücklich oder unglücklich? *Jebamoth* 63b.

Gesch. Simsons Richt. 15, 14 vorkommt. Von den drei auf אשר folg. Satzgliedern steht ו hier beim zweiten und fehlt beim dritten wie Dt. 29, 22. Iob 42, 9. Ps. 45, 9. Jes. 1, 13 vgl. dagegen ebend. 33, 6. Dem Inhalte nach ähnlich die leoninischen Verse: *Femina praeclara facie quasi pestis amara Et quasi fermentum corrumpit cor sapientum.* Daß es unserem Verf. mit seinem harten Urtheile über das Weib voller Ernst ist, zeigt 26ᵇ: wer Gotte als gut erscheint (s. über den Begriff zu 2, 26) entrinnt ihr (Fut. von der Folge dieses seines Verh. zu Gott), aber der Sünder (וְחוֹטֶא, s. über die Schreibung die textkrit. Bem. zu 2, 26) wird von ihr oder eig. in ihr, näml. dem netzgleichen Weibe oder dem Netze, welchem das Weib gleicht (Ps. 9, 16. Jes. 24, 18), gefangen. Das harte Urtheil gilt aber nicht dem Weibe als solchem, sondern dem Weibe wie es mit nur seltenen Ausnahmen ist; unter tausend Weibern hat er nicht eines der Idee des Weibes entsprechend befunden v. 27. 28: *Siehe das habe ich gefunden, sagt Koheleth, Eines zum Andern fügend um ein Rechnungsergebnis zu finden: Was meine Seele immerfort gesucht hat und ich nicht gefunden (ist dies:) Einen Mann aus tausend hab' ich gefunden und ein Weib unter allen diesen hab' ich nicht gefunden.* Es ist der rechnerische Befund אָדָם אֶחָד וגו', welcher durch das Vorausgehende feierlich eingeleitet wird. Statt אָמְרָה קֹהֶלֶת ist, wie jetzt fast allgemein anerkannt wird, nach 12, 8 אָמַר הַקֹּהֶלֶת zu lesen; urkundliche Schreibfehler gleicher Art finden sich 2 S. 5, 2. Iob 38, 12. Vergeblich sträubt sich dagegen Ginsb., indem er behauptet, der Name קהלת als die personificirte Weisheit bedeutend könne ebensowol als Fem. wie als Masc. behandelt werden; gerade hier, wo das weibliche Geschlecht so tief herabgesetzt wird, war weibliche Selbstbenennung des gestrengen Richters unpassender als sonstwo (S. 213). Hgst. meint, absichtlich sei an dieser einzigen Stelle קהלת Fem., indem die durch Salomo repräsentirte wahre Weisheit sich der falschen Philosophie entgegensetze. Aber diese Rechtfertigung des Fem. beruht auf der irrigen Meinung, das Weib hier sei die personificirte Irrlehre; er bem. dabei, es sei bedeutsam für diese weibliche Personification, daß sich „keine weibliche Schrift in dem ganzen Kanon A. u. N. T. befinde." Aber der Triumphgesang Debora's, das Lied Hanna's, das Magnificat Maria's? Ueberlassen wir diesen Aberwitz den Clementinen! Das Weib hier hat Fleisch und Blut, aber *pulchra quamvis pellis est mens tamen plena procellis.* Und קֹהֶלֶת ist nicht die incarnirte Weisheit, sondern Amtsname eines Predigers, wie assyrisch für חַזָּנִים Curatoren, Vorsteher *ḫazanâti* gesagt wird.[1] זֶה 27ᵃ weist wie 1, 10 auf das was folgt. אַחַת לְאַחַת Eines zum Andern (vgl. Jes. 27, 12 לְאַחַד אֶחָד zu Einem Einer = Einer zum Andern) muß wie *summa summarum* u. dgl. eine übliche arithmetische und dialektische Formel gewesen sein, welche sich hier dem מָצְאָתִי unterordnet indem ein adverb. Inf. wie לָקוֹחַ hinzuzudenken ist: Eines zum Andern hinzunehmend um חֶשְׁבּוֹן d. h. hier: Abschluß der Rechnung zu finden

1) s. Friedrich Delitzsch, Assyrische Studien (1874) S. 132.

und also zu einem Facit, einem Resultat zu gelangen.[1] Das was sich ihm auf diesem Wege herausgestellt folgt nun, es war in Betreff des Weibes ein negatives Ergebnis: Was meine Seele fort und fort gesucht hat und ich nicht gefunden habe, ergänze: ist dies; die Worte sind wie die Ueberschrift des folg. Befundes, in welchem endlich das זֶה 27a zur bezielten Aussage kommt. Falsch Ginsb.: *what my soul is still seeking*, was מְבַקֶּשֶׁת heißen müßte. Das Prät. בִּקְשָׁה (mit entdagessirtem ק wie v. 29, s. die textkrit. Bem.) ist rückblickend und עוֹד v. שׁוּב عاد *redire* bed. immer und immer wieder, immerfort wie Gen. 46, 29. Er hat immer aufs neue gesucht und zwar, wie בקשׁה נפשׁי für בקשׁתי besagt, mit angelegentlichem Streben, heftigem Verlangen, und nicht gefunden, näml. ein Weib wie es sein soll: einen Mann habe ich Einen aus tausend gefunden u. s. w. Mit Recht gibt die Accentuation dem אָדָם *Gerschaim;* es steht wie v. 20 als Generalnenner voran — die Accentfolge *Geresch Paschta Zakef* ist wie z. B. Gen. 1, 9. אֶחָד מֵאָלֶף erinnert an Iob 33, 23 vgl. 9, 3., die alten Ausll. (s. Dachselts *Bibl. Accentuata*) knüpfen im Hinblick auf diese Parallele an den Einen Mann unter tausend allerlei ungehörige christologische Gedanken. Nur hier bed. אדם wie romanisch *l'homme* u. dgl. den Mann in sexuellem Gegens. zum Weibe. Es ist so ideell gemeint wie אִישׁ 1 S. 4, 9. 26, 15 und demgemäß auch das parall. אִשָּׁה. Denn daran, daß der Verf. dem Weibe ebendamit die volle Menschlichkeit absprechc, ist nicht zu denken. Aber auch Burgers Erkl.: einen Menschen, sei es Mann oder Weib, ist eine unnütze Ausflucht. Der Mann hat ja auf den Namen אדם *κατ' ἐξ.* urgeschichtliches Recht: *οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός* 1 Cor. 11, 8. Die Meinung ist übrigens nicht daß er unter tausend Menschen Einen rechtschaffenen Mann, aber kein gutes Weib fand (Hitz.) — denn dann müßten die 1000 ihren eignen Nenner בני אדם haben — sondern daß er unter tausend Personen männlichen Geschlechts nur Einen Mann wie er sein soll und unter tausend weiblichen Geschlechts nicht ein Weib wie es sein soll gefunden; בְּכָל־אֵלֶּה ist also s. v. a. unter der gleichen Anzahl. Indem er so das Musterbild des Mannes nur selten, das des Weibes noch seltener verwirklicht fand (denn mehr als dies will das runde Zahlenverhältnis nicht sagen), ergab sich ihm um so sicherer das folg. allgemeine Resultat, welches er mit לְבַד als den Reinertrag seines Suchens einführt v. 29: *Allein siehe dies habe ich gefunden, daß Gott den Menschen gerade geschaffen, sie aber suchen viele Künste.* Auch hier ist die Wortstellung invertirt, indem das als Obj. zu מָצָאתִי gehörige זֶה, welches durch לְבַד (s. das Glossar) restringirt wird, dem רְאֵה angeschmolzen ist. Der Verf. will sagen: Allein dies *(solummodo hocce)* habe ich gefunden daß . .; das רְאֵה ist ein zwischeneingeschobenes Notabene. Die Aussage: Gott hat den Menschen יָשָׁר geschaffen ist dogmatisch bedeutsam. Der Mensch, wie er aus des Schöpfers Hand hervorging,

1) Vgl. *Aboth* IV, 29 wo ליתן דין וחשבון ‚Rechenschaft zu geben' und הכל לפי החשבון ‚Alles nach dem Befunde (der berechnenden Vergeltung)' bed.

befand sich noch nicht in dem Stande sittlicher Entschiedenheit, aber auch nicht in dem Stande schlechthiniger Indifferenz zwischem Gutem und Bösem: er war nicht weder gut noch bös, sondern er war טוב oder, was dasselbe, ישר d. h. in jeder Hinsicht normal, so daß er sich von dieser positiven guten Grundlegung aus normal entwickeln konnte. Koheleth hat aber bei dem עשה ישר gewiß nicht ausschließlich den Uranfang im Auge, sondern zugleich seine relative Fortsetzung in der nicht ohne Concurrenz des Schöpfers vor sich gehenden Fortpflanzung; auch von dem Menschen nach dem Falle gilt das עשה ישר insofern als der Mensch noch immer das sittliche Vermögen besitzt, sündliche Regungen nicht in sich zu pflegen und sie nicht zu sündlicher That werden zu lassen. Aber die sündlichen Affecte haben an der angeborenen Naturbeschaffenheit des schwachen sündigen Menschen einen so starken seiner Freiheit entnommenen Rückhalt, daß die Willensmacht sich dieser Naturmacht gegenüber meistens als Ohnmacht erweist; die Herrschaft der Sünde hat sich selbst da, wo Gnadenveranstaltungen Gottes ihr entgegenwirkten, je und je so mächtig erwiesen, daß von den Menschen aller Zeiten und Lebenskreise mit Koheleth zu klagen ist: sie suchen viele Künste (wie Lth. trefflich übersetzt hat) oder eig. Berechnungen, Ausklügelungen, Aussinnungen (חִשְׁבֹּנוֹת wie 2 Chr. 26, 15 v. חֶשְׁבּוֹן, welches von der Bildung חָשְׁבּוֹן so wenig verschieden ist als חָזְיוֹן von חִזָּיוֹן[1]), näml. solcher Mittel und Wege, durch die sie von der normalen naturgemäßen Entwickelung hinweg sich in Abnormitäten verlieren. Mit andern Worten: an die Stelle der sittlichen Einfalt ἁπλότης (2 Cor. 11, 3) ist erfindungsreiche raffinirte Entartung getreten. In der Ansicht, daß die Carricaturen wahrer Menschlichkeit, die Contraste des Wirklichen und Seinsollenden (Idealen) besonders im weiblichen Geschlechte verbreitet sind, hat der Verf. Stimmen aus allen Völkern für sich. Die Urgeschichte selbst, in welcher das Weib als Erstverführte und Verführerin erscheint, bestätigt es, welche schwache Seiten die mehr seelische als geistige Natur des Weibes (s. Psychol. S. 103—106) der Macht der Sünde bietet. Ein alter Spruch sagt mit Bezug hierauf נשים רעתן קלות עליהן die Frauen tragen in sich leichten Sinn *Kidduschin* 80[b].[2] Und weil das Weib, wenn sie dem Bösen verfallen ist, in höllischer Meisterschaft darin den Mann noch überbietet, zählt der Midrasch zu u. St. vierzehn Dinge auf, deren eins schlimmer ist als das andere; das dreizehnte ist der Tod und das vierzehnte das böse Weib: אשה רעה קשה מכלן.[3] Hitz. meint, der Verf. habe in seiner Schilderung Agathoklea, die Maitresse des vierten Ptolemäers Philopator, zum Modelle. Aber auch die Geschichte des persischen Hofes lieferte grausige Beispiele für die Wahrheit des Spruches חשיך דרא דאיתיא דבריתא Wehe dem Zeitalter dessen Leiterin ein Weib ist[4], und überhaupt ist die Haremswirthschaft eine Brutstätte weiblicher Laster.

1) Leitet man חִשְׁבֹּנוֹת v. חָשְׁבּוֹן ab, so ist das Dag. sogenanntes *dirimens*.
2) Vgl. Tendlau, Sprichwörter (1860) Nr. 733.
3) Dukes, Rabbinische Blumenlese (1844) N. 32.
4) Ebend. Nr. 118.

Weises Verhalten gegen den König und unter despotischem Drucke VIII, 1—9.

Wenn nun der hier zunächst folg. Ausspruch das Lob der Weisheit singt, so steht das nicht außer Zus. mit dem Trachten nach Weisheit, welches der Verf. 7, 23 f. bekannt hat, und mit den 7, 25 ff. kundgegebenen Ergebnissen, die sich ihm auf dem Wege des בִּקֵּשׁ חָכְמָה, soweit Weisheit erreichbar, herausgestellt haben. Es ist die Unvergleichlichkeit des Weisen, welche er VIII, 1 ausspricht und begründet: *Wer ist wie der Weise und wer verstehet der Dinge Deutung? — Weisheit des Menschen macht sein Angesicht lichte und seines Angesichts Roheit wird gewandelt.* Ungleich diesem Ausrufe מִי כְּהֶחָכָם sind die Formeln des Ausrufs מִי חָכָם Hos. 14, 10. Jer. 9, 11. Ps. 107, 43., welche von Hitz. u. A. verglichen werden. „Wer ist wie der Weise" will sagen: wer ist ihm gleich und diese Frage nach dem Schema מִי־כָמֹכָה Ex. 15, 11 erklärt ihn für einen der als solcher unter Menschen nicht seines Gleichen hat. Statt כְּהֶחָכָם könnte es nach לֶחָכָם 2, 16 u. ö. auch כָּחָכָם heißen; die Synkope ist wie Ez. 40, 25 unterblieben, was bes. in jüngeren Büchern häufig vorkommt Ez. 47, 22. 2 Chr. 10, 7. 25, 10. 29, 27. Neh. 9, 19. 12, 38. Die nach מִי mit *Jethib,* nicht *Mahpach* regelmäßige Dagessirung des כְּ ist wie v. 7 nach כִּי; *Jethib* ist ein Trenner. Die zweite Frage lautet nicht וּמִי כְּיוֹדֵעַ sondern וּמִי יוֹדֵעַ und will also nicht sagen: wer ist wie der Verstehende, sondern: wer versteht, näml. wie der Weise — sie charakterisirt also den Unvergleichlichen als solchen. Viele Ausll. (Oetinger Ew. Hitz. Hlgst. Burg. Elst. Zöckl.) reden sich ein, פֶּשֶׁר דָּבָר sei von der Deutung des Spruches 8b gemeint. Das Fehlen des Art., sagt Hitz., beirrt uns nicht: eines Spruches, näml. des folgenden — aber in dieser Weise lassen sich aus allen undeterminirten Begriffen determinirte machen. Richtig Ges.: *explicationem ullius rei,* besser wie 7, 8: *cujusvis rei.* Ginsb. vergleicht נְבוֹן דָּבָר 1 S. 16, 18., was aber nicht den Sachkundigen, sondern den Redekundigen bed. Zwar führt auch hier der Hauptbegriff פֶּשֶׁר zunächst auf die Bed. *verbum* (wonach LXX Hier. Trg. Syr. übers., Venet. ἑρμηνείαν λόγου), aber da die Auseinanderfaltung oder Erklärung (פֶּשֶׁר = تفسير) auf den sachlichen Inhalt des Ausgesprochenen geht, so fallen *verbi* und *rei* doch zus. Der Weise weiß Schweres zu erklären, Räthselhaftes aufzulösen, kurz er versteht es, den Dingen auf den Grund zu gehen. Was nun 1b folgt könnte durch begründendes כִּי eingeführt sein, es stellt sich aber nach der Weise des synonymen Parall. mit 1a auf gleiche Linie, indem daß der Weise so hoch steht und Niemand wie er das Innere der Dinge durchschaut in anderer Form wiederholt wird: „die Weisheit macht sein Angesicht licht" ist also nach Ps. 119, 130 und מְאִיר עֵינַיִם Ps. 19, 9 zu verstehen, die Weisheit zieht den Schleier von seinem Angesicht und macht es helle, denn die Weisheit verhält sich zur Thorheit wie

Licht zur Finsternis 2, 13. Indes zeigt der Gegens. וְעֹז פָּנָיו יְשֻׁנֶּא daß nicht blos die Lichtung des Blickes, sondern im Allgem. jene geistige und ethische Verklärung des Angesichts gemeint ist, an welcher wir sofort, wenn dieses auch nicht an sich schön sein sollte, den gebildeten und über das Gemeine hinausgerückten Menschen erkennen. Mit Ew. zu übers.: und der Glanz seines Antlitzes verdoppelt sich, geht nicht: gesetzt auch daß יְשֻׁנֶּא wie arab. يُثَنَّى *duplicatur* bedeuten kann, ist doch עֹז in der Bed. Glanz an sich und zumal neben פָּנָיו unmöglich, woneben es ohne Zweifel nach עַז פָּנִים Dt. 28,50. Dan. 8, 23 und חֲזֵה פָּנִים Spr. 7, 13 oder בְּפָנִים Spr. 21, 29 zu verstehen ist, so daß also עֹז פנים das selbe was nachbiblisch עַזּוּת פנים Starrheit, Härte, Roheit des Gesichts = Frechheit, Unverschämtheit, Rücksichtslosigkeit z. B. *Schabbath* 30b, wo ein Gebet lautet: o beware mich heute vor עזי פנים und vor עזות פנים (daß ich nicht jenen oder selber dieser verfalle). Der Talmud *Taanîth* 7b, so erklärend, sagt: „Jeder Mensch, welchem עזות פנים eigen ist, den darf man hassen, wie die Schrift sagt: ועז פנים ישנא, lies nicht יְשַׂנֶּא, sondern יְשֻׁנֶּא." LXX übers. *μισηθήσεται* und ebenso der Syr., beide haben also wie dieses אל תקרי gelesen, welches aber für יְשֻׁנֶּא als überlieferte LA Zeugnis ablegt. Es ist nicht einmal nöthig, mit Hitz. nach Zirkels Vorgang יְשֻׁנֶּא zu lesen: Trotz aber entstellt dessen Antlitz; עֹז für sich allein in der Bed. Trotz wäre zwar neben פני als Obj. des Verbums erträglich, aber die Aenderung ist unnöthig, das Passiv gibt einen noch sinnvolleren Ged.: der Trotz oder die Roheit seines Angesichts wird gewandelt, näml. durch die Weisheit (Böttch. Ginsb. Zöckl.). Das V. שָׁנָה (שנא Thren. 4, 1) bed. Mal. 3, 6 schlechthin ‚sich wandeln, anders werden'; das *Pi.* שִׁנָּה Jer. 52,33. שִׁנֶּא 2 K. 25,29 bed. in diesen beiden Stellen eine Wandelung *in melius,* und der Spruch des griech. Sirach 13, 24

Καρδία ἀνθρώπου ἀλλοιοῖ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ,
ἐάν τε εἰς ἀγαθὰ ἐάν τε εἰς κακά

ist uns in seiner Urform erhalten und lautet da[1]:

לֵב אָדָם יְשַׁנֶּה פָּנָיו
בֵּין לְטוֹב וּבֵין לָרַע׃

so daß also שִׁנָּה von dem Gewandeltwerden der Roheit des Gesichtsausdruckes so gut wie belegt ist. Was Ovid von der Wissenschaft sagt: *emollit mores nec sinit esse feros,* fällt mit dem hier von der Weisheit Gesagten so ziemlich zus.: die Weisheit schafft dem Menschen helle Augen, leutselige Mienen, edlen Ausdruck, sie verfeinert und veredelt sein Aeußeres und sein Auftreten, das bisher rohe Aeußere und rücksichtslos selbstische und dreiste Auftreten werden in ihr Gegentheil umgewandelt. Wenn nun v. 1 nicht als außer Zus. stehender Spruch gelten soll, so wird er sich gewissermaßen prologisch zum Folg. verhalten. Lth u. A. ziehen 1a epilogisch zum Vorausgegangenen; Parallelen wie Hos. 14, 10 legen das nahe, es ist aber weil die Worte nicht

1) s. Gesch. der jüd. Poesie (1836) S. 205.

מי חכם sondern מי כהחכם lauten aufzugeben. Das Folg. aber ordnet sich leicht dem v. 1 unter, inwiefern Pflichttreue und Besonnenheit unter mislichen staatlichen Verhältnissen Bethätigungen jener Weisheit sind, welche den Menschen ungestümer Roheit entwöhnt und ihn befähigt, einsichtig und immer heiteren Mutes sich in die Zeit zu schicken. Unterthanentreue, sagt Koheleth, ist eine religiöse Pflicht v. 2: *Ich sage, des Königs Geheiß beachte wol und zwar von wegen des Gotteseides.* So wie 2ª lautet kann der Verf. nicht geschrieben haben; אֲנִי schwebt in der Luft. Hitz. liest mit Hier. שְׁמֹר und hört in v. 2—4 einen Servilen reden, welcher sich in den Mantel der Religiosität hülle; in v. 5—8 folge die Censur der faulen Theorie dieses Königischen. Aber wir haben S. 221 bereits bemerkt, daß v. 2 mit Röm. 13, 5 zusammenfällt und also keine faule Theorie ist; überdies ist diese Vertheilung der Aussprüche des B. Koheleth an verschiedene Stimmen durchweg ein auf Selbsttäuschung beruhender Nothbehelf. Lth. übers.: *Ich halte das wort des Königes,* liest also אֲשָׁמֹר, wie auch *jer. Sanhedrin* 21ᵇ und in *Koheleth rabba* zu u. St. erklärt wird: אני פי מלך מלכים אשמור ich beobachte das Geheiß des Königs der Könige. Jedenfalls ist nicht Gott der hier gemeinte König; die Worte וְעַל דִּבְרַת שְׁבוּעַת אֱלֹהִים machen dies unmöglich, obgleich es Hgst. für möglich hält, indem er 1) שבועת אלהים wider allen Sprachgebrauch von dem Schwure versteht, der Gotte geleistet wird, und 2) behauptet, im A. T. sei kaum eine Stelle zu finden, wo der Gehorsam gegen die heidnischen Zwingherrn als Religionspflicht hingestellt würde. Aber gerade darin zeigen sich die Propheten als makellose sittliche Größen, daß sie auch den an dem assyrischen und dem chaldäischen Zwingherrn begangenen Treubruch entschieden verwerfen und rücksichtlos geißeln z. B. Jes. 28, 15. 30, 1; Ez. 17, 15 vgl. Jer. 27, 12. Jedoch auch wenn man מַלְכָּה nicht um so nichtswürdiger Scheingründe willen vom himmlischen, sondern vom menschlichen König versteht, empfiehlt sich אֲשָׁמֹר nicht, denn Koheleth erzählt Erlebtes und folgert daraus Ermahnungen, stellt sich selbst aber nirgends in dieser Weise als Tugendexempel hin. Der paränctische Imper. שְׁמֹר ist also nicht anzutasten. Kann nun etwa אֲנִי elliptisch s. v. a. ‚ich sage wie folgt' sein? Stellen wie Jer. 20, 10 (Elst.), wo לאמר weggelassen ist, sind nicht entfernt ähnlich. Auch Ez. 34, 11, wo הנני durch אני verstärkt wird und die Rede gar nicht elliptisch ist, gehört nicht hieher. Und auch Jes. 5, 9 reicht nicht an die hier anzunehmende Ellipse hinan. In sinniger kecker Weise hilft sich der Midrasch zu Lev. c. 18 und Num. c. 14., indem er mit Bezug auf solche Selbsteinführung königlicher Reden wie אני פרעה erklärt: Beobachte das „Ich" des Mundes des Königs (האני שיאמר לך פי המלך). So erwähnenswerth dieser Erklärungsversuch ist, so wenig bedarf er der Widerlegung; er ist auch gegen die Accentuation, welche dem אֲנִי *Paschta* gibt wie dem רְאֵה 7, 27 und לְבַד 7, 29 und es also für sich stellt. Da nun aber dieses elliptische Ich, hinter das wir ein Kolon setzen würden, unerträglich hart ist, und da es sich auch nicht

empfiehlt, es mit LXX Trg. Syr. zu streichen — denn der Spruch müßte dann in anderer Wortfolge שְׁמֹר פִּי הַמֶּלֶךְ lauten — so ist es das Gerathenste, אֲמַרְתִּי einzusetzen und entw. אני אמרתי oder nach 2, 1. 3,17. 18 אמרתי אני zu schreiben. Wir befinden uns hier ohnehin innerhalb eines von Aussprüchen in Maschalform nur durchflochtenen Ich-Stücks. Die Ermahnung leitet sich feierlich ein, indem Koheleth, selber ein König und dazu ein חכם, ihr die Autorität seiner Person zur Stütze gibt, wobei zu beachten, daß die mit ו *explic.* (s. Ew. § 340[b]) angefügte religiöse Begründung nicht blos ein Anhängsel, sondern die Spitze des Mahnworts ist. Falsch Kleinert: Richte dich nach dem Munde des Königs, und zwar wie nach einem Gotteseide. Wäre dies der Sinn, so möchte man allerdings wünschen, daß es ein serviler alexandrinischer Hofjude wäre, der das sagte. Aber warum soll das der Sinn sein? Die Bed. ‚wegen' — behauptet Kl. — die man der Wortverbindung עַל־דְּבָרַת hier und 3, 18. 7, 14 gew. beilegt, ist willkürlich ersonnen. Aber sie paßt an diesen 3 Stellen einzig und warum willkürlich ersonnen? Wenn עַל־דְּבַר Ps. 45, 5. 79, 9 u. ö. ‚von wegen' bed., so wird doch auch עַל־דְּבָרַת ebensowol ‚ob Bewandtnis' als Ps. 110, 4 ‚nach Bewandtnis' bedeuten können. שְׁבוּעַת אֱלֹהִים ist wie sonst שְׁבוּעַת יְהוָה z. B. Ex. 22, 10 eine unter Anrufung Gottes gegebene Versicherung, eine eidlich bekräftigte Aussage oder Zusage. Hier ist das Gehorsamsgelübde gemeint, welches der Bund zwischen König und Volk in sich schließt, wenn es auch nicht ausdrücklich von den Einzelnen geleistet worden ist 2 K. 11, 17. Der König ist weder als nationaler noch als fremdländischer bezeichnet; das Gesagte gilt auch von Letzterem. Daniel Nehemia Mordechai u. A. handelten nach der Vorschrift Koheleths und der Vasalleneid, welchen Könige Israels und Juda's dem assyrischen oder babylonischen Großkönig geleistet hatten, wird von den Propheten beider Reiche als bindend für König und Volk angesehen, s. übrigens S. 220 f. Der Ermahnung folgt nun die entsprechende Warnung: man soll der dem Könige schuldigen Dienst- und Ergebenheitspflicht sich nicht unbesonnen entziehen v. 3: *Uebereile dich nicht, von ihm hinwegzugehen, laß dich nicht ein in böse Sache, denn alles was er will vollstreckt er.* Ueber die in אַל־תִּבָּהֵל מִפָּנָיו תֵּלֵךְ wie z. B. Sach. 8, 15. Hos. 1, 6 vorliegende Verbindung zweier Verba zu Einem Begriffe s. Ges. § 142, 3[b]. Es könnte dafür auch gesagt sein אל־תבהל מפניו לָלֶכֶת wie z. B. *Aboth* V, 8: der Weise fällt dem Andern nicht ins Wort ואינו נבהל להשיב und übereilt sich nicht zu antworten, ist nicht voreilig im Antworten. Wie mit עִם dem Könige sein 4, 15 s. v. a. es mit ihm halten, so bed. hier הלך מפניו sich von ihm weg (in ein anderes Lager) begeben oder, wie es 10, 4 ausgedrückt ist, seinen Posten verlassen, vgl. Hos. 11, 2: sie (die Propheten Jahve's) riefen ihnen, sofort הלכו מפניהם begaben sie sich von ihnen hinweg (zu den Baalen). Möglich daß auf die Wahl des Ausdrucks die RA נבהל מפני ‚vor jem. in Bestürzung gerathen' Iob 23, 15 nicht ohne Einfluß war. Das unbestimmte דָּבָר רָע Dt. 17, 1. 23, 10 vgl. 13, 12. 19, 20. 2 K. 4, 41 u. ö. ist dem Zus. nach mit Rosenm. Kn. Bullock u. A. auf Unternehmungen zu bez.,

welche dem Willen des Königs entgegenzuwirken bezwecken und in Verschwörung gegen des Königs Leben und Thron ihre Spitze erreichen (Spr. 24, 21b). אַל־תַּעֲמֹד בְּ könnte bed.: verharre nicht dabei, aber die Warnung setzt ja doch nicht voraus daß das Eingehen darauf bereits geschehen, sondern will es verhüten, also: tritt, gehe, laß dich nicht ein wie עמד בדרך auf einen Weg hintreten Ps. 1, 1. עמד בבריית in einen Bund eintreten 2 K. 23, 3. עמד בפרץ in den Riß treten Ps. 106, 23. עמד בסוד in vertrauten Verkehr mit jem. getreten s. und darin stehen Jer. 23, 18. Auch das arab. عَمَدَ لِ *intendit, proposuit sibi rem* vergleicht sich, es wird in der allgem. Bed. ‚sich an etwas machen, etwas tendiren' gebraucht (versch. von قَامَ بِ welches die zuständlichere Bed. *gerere rem* hat). Anders Ew. Elst. Ginsb. Zöckl.: bleibe nicht stehen bei bösem Worte (des Königs), ihn dadurch noch mehr erzürnend — gegen v. 5., wo דבר רע wie allgewöhnlich (vgl. bes. Ps. 141, 4) eine schlechte Sache bed., und gegen die vorauszusetzende engere Zusammengehörigkeit von עמד בְּ. Hitz. sogar: bleibe nicht stehen bei schlimmem Befehl d. h. bedenke dich auch nicht Böses zu thun, was der König befiehlt, mit der Bem., daß hier ein Servilismus redend eingeführt werde, welcher indem er hinzufügt: „Alles was er will führt er aus" vom Könige sage was sonst nur von Gott dem Allmächtigen gelte Jon. 1, 14. Ps. 33, 9 u. ö. Hgst. Hahn Dale u. A. träumen deshalb den himmlischen König in den Text hinein. Aber Sprüche vom menschlichen König wie Spr. 20, 2 sagen ja ebendasselbe, und wenn die Mischna *Sanhedrin* II, 2., auf welche hier Tyler verweist, vom Könige sagt: „Der König kann nicht selbst Richter sein noch kann man ihn richten; er gibt nicht Zeugnis ab und es kann kein Zeugnis wider ihn abgegeben werden", so wird da dem Könige eine Souveränität zugesprochen, welche sich so wie 3b formuliren und so wie in v. 4 begründen läßt: *Dieweil des Königs Wort machtherrisch ist, und wer kann ihm sagen: Was machst du da?* Ebendasselbe gilt von Gott Iob 9, 12. Jes. 45, 9. Dan. 4, 32. Weish. 12, 12., aber auch von dem Könige, zumal dem unbeschränkten des despotischen Staates. בַּאֲשֶׁר begründet wie בְּשׁ 2, 16 vgl. Gen. 39, 9. 23., griech. ἐν ᾧ und ἐφ' ᾧ. Willkürlich Burger: *quae dixit* (דְּבָר für דִּבֵּר) *rex, in ea potestatem habet.* Eigentümlich ist der adjektivische unpersönliche Gebrauch des Nomens שִׁלְטוֹן *potestatem habens;* in Talmud und Midrasch bed. שלטון wie assyr. *siltannu*[1] den Herrscher (s. zu v. 8). Es ist nun nicht wie Hitz. meint eine Gegenstimme die sich im Folg. vernehmen läßt, sondern wie sich mit v. 2 Röm. 13, 5 vergleicht, so Röm. 13, 3 mit v. 5: *Wer dem Gebote treu bleibt wird nichts Schlimmes zu erfahren bekommen, und Zeit und richterliche Entscheidung wird zu erfahren bekommen des Weisen Herz.* Daß unter מִצְוָה hier nicht Gottes Gebot, wenigstens nicht so unmittelbar wie Spr. 19, 16 (Ew.), sondern das des Königs und überh. der Obrigkeit Befehl und Anordnung zu verstehen ist, er-

1) s. Friedrich Delitzsch, Assyrische Studien S. 129 f.

gibt der Zus., welcher nicht von Gott, sondern dem Staatsoberhaupt handelt. Kn. u. A. erkl.: Wer das Gesetz beachtet, befaßt sich nicht mit böser Sache, und Zeit und Recht kennt weiser Sinn. Aber so wird ידע nirgends gebraucht (unser Verf. sagt dafür בִּין עמד) und für das wiederholte יֵדַע ist doch gleiche Bed. vorauszusetzen: es bed. zu erfahren bekommen, im ersteren Falle: zu erleiden bekommen Ez. 25, 14 vgl. Jes. 9, 8. Hos. 9, 7., im anderen Falle: zu erleben bekommen Jos. 24, 31. Ps. 16, 11. Zwar ließe sich nach 9, 12 auch übers.: ein weises Herz weiß Zeit und Gericht, näml. daß sie nicht ausbleiben werden, aber warum sollten wir nicht beide יֵדַע futurisch fassen, da nichts im Wege steht? Man übersetze nicht: weises Herz, weiser Sinn (Kn.), obwol dies möglich 1 K. 3, 12 (vgl. לֵבָב חָכְמָה Ps. 90, 12), sondern: eines Weisen Herz, was durch 10, 2. Spr. 16, 23 näher gelegt wird. Eines Weisen Herz, welches durch dynastischen Druck sich nicht zu pflichtvergessener Selbsthülfe fortreißen läßt, sondern still und hoffend (Thren. 3, 26) Gottes Eingreifen erwartet, wird zu erfahren bekommen daß es ein עֵת gibt, wo der Druck ein Ende hat, und ein מִשְׁפָּט, wo es der Strafe verfällt. Trefflich paßt zu dem Sinne, in welchem עת hier gebraucht ist, die Bemerkung Elia Levita's in seinem *Tischbi,* daß זְמַן dem deutschen ‚Zeit' und romanischen *tempo,* עת aber dem deutschen ‚Ziel' und romanischen *termino* entspricht. LXX übers. *καιρὸν κρίσεως* und in der That ist עת ומשפט eine Hendiadys, welche aber eben in Spaltung Eines Begriffs in zwei besteht. Endtermin und richterliche Entscheidung wird des Weisen Herz, welches pflichttreu zugewartet, erlebnisweise zu erfahren bekommen, denn alles Ding hat ein Ende, wo es dem Geschicke verfällt, dem es zureift, zumal der Sünder v. 6: *Denn für jeglich Ding gibts Zeit und Entscheidung, denn das Böse des Menschen wird übergroß.* Von 6^a an folgen vier Sätze mit כִּי; durch solche monotone Wiederholung einunddesselben Worts erschwert der Verf. auch anderwärts die Auslegung, welche bei den mancherlei Möglichkeiten, כי begründend oder hypothetisch zu verstehen und die Sätze mit כי einander neben- oder unterzuordnen, allzufreien Spielraum hat. Vorausgesetzt die Richtigkeit unserer Erklärung von 5^b läßt sich der Satz mit כי 6^a parenthetisch und כי 6^b hypothetisch fassen: „Ziel und Entscheidung wird des Weisen Herz zu erleben bekommen (denn für jede Sache gibts Ziel und Entscheidung), gesetzt daß das Böse des Menschen groß auf ihm geworden d. h. seine Schuldlast ihr Vollmaß erreicht hat." Wir nehmen dabei an 1) daß רַבָּה, welches der Ultimabetonung nach Adj. zu sein scheint, auch 3 *praet.* sein kann, indem vor עָ der Ton auf *áh* herabgegangen ist (vgl. Gen. 26, 10. Jes. 11, 1), um dieses vor Verschleifung zu schützen; überhaupt aber schwankt die Betonung solcher Formen der ע״ע zwischen Penultima und Ultima z. B. Ps. 69, 5. 55, 22. Spr. 14, 19. Sodann 2) daß עָלָיו auf הָאָדָם ohne Verschiedenheit der Personen zurückgeht, was an 6, 1 eine Stütze hat und daß also eine dem Menschen aufliegende große רָעָה gemeint ist, die endlich ihre Strafe findet. Aber das so wie angegeben aufgefaßte Satzverhältnis scheitert daran, daß es für v. 7 keinen Anschluß ge-

währt. Das Beste scheint es, alle vier כי einander zu coordiniren als Glieder einer Beweiskette, die in 8b ihre Spitze erreicht, näml. in folgender Weise: das Herz des Weisen wird Zeitgrenze und Abtheilung des die Versuchung zur Rebellion nahelegenden Regenten zu erleben bekommen, denn 1) wie der Verf. bereits 3,17 gesagt hat: „Den Gerechten sowol als den Gottlosen wird Gott richten, denn eine Zeit jedem Vornehmen und für jeglich Thun gibt es bei ihm; 2) das Böse des Menschen (womit, wie v. 9 bestätigt, auf den Despoten gezielt ist), das er begangen, wird groß über ihm, so daß plötzlich einmal Gottes Gericht über ihn hereinbrechen wird; 3) er weiß nicht was geschehn wird; 4) Niemand kann ihm sagen wie *(quomodo)* es, das Künftige, geschehn wird, so daß er ihm etwa zuvorkommen könnte — das Gericht wird ihn unversehens und unhintertreiblich überkommen: nicht errettet Frevel seinen Inhaber. So setzt sich in v. 7. 8 das Denn und Denn fort: *Denn er weiß nicht das was werden wird; denn wie es werden wird, wer kanns ihm melden? Kein Mensch ist des Windes mächtig, den Wind zu hemmen, und keiner machtgebietend über den Tag des Todes, und keine Entlassung gibts im Kriege, und nicht errettet Frevel seinen Inhaber.* Der Thäter hat die Sünde auf sich und trägt sie; wenn sie den Endpunkt des Vollmäßes erreicht, so schlägt sie plötzlich in Strafe um und die übergroße Bürde erdrückt den Träger (Hitz. zu Jes. 24, 20). Dieser Eintritt des רע ומשמט erfolgt unversehens, denn er (der Mensch welcher Sünde häuft) weiß nicht *id quod fiet;* es erfolgt unversehens, denn *quomodo fiet* wer kann ihm das anzeigen? So weiß der Tyrann z.B. nicht daß er durch Ermordung enden wird, und Niemand kann ihm sagen wie das geschehn wird, so daß er Vorkehrungen zu seinem Schutze treffen könnte. Richtig LXX *καθὼς ἔσται*, wogegen Trg. Hitz. Ginsb.: wann es geschehen wird[1]; aber כַּאֲשֶׁר bed. *quum* 4, 17. 5, 3. 8, 16., nicht aber *quando,* was durch מָתַי (mischnisch אֵימָתַי, אֵימָת) ausgedrückt sein müßte. Nun folgt der Schlußged. der 4 כי womit 5b begründet wird. Es werden 4 Unmöglichkeiten aufgezählt; die vierte ist die Pointe der zahlenspruchartigen Aufzählung. 1) Kein Mensch ist des Windes mächtig, den Wind zu hemmen. Ew. Hgst. Zöckl u. A. verstehen רוּחַ mit Trg. Hier. Lth. vom Geiste (רוח חיים), aber diesen kann der Mensch hemmen physisch indem er dem Leben gewaltsames Ende macht, und soll ihn hemmen moralisch, indem er ihn beherrscht Spr. 16, 32. 25, 28. Dagegen ist der Wind הרוח nach 11, 5 unberechenbar und über ihn zu gebieten ist ausschließliches Vorrecht der göttlichen Allmacht Spr. 30, 4. Der Uebergang zur zweiten Unmöglichkeit ist dadurch vermittelt, daß in רוח für das Sprachbewußtsein die Begriffe des animalischen Lebensodems und des Windes als gleichsam des Athmens des Gesamtnaturlebens ineinanderliegen. 2) Keiner ist machtgebietend über den Tag des Todes: der Tod, näml. der unfreiwillig erlittene, überkommt den Menschen ohne daß er den Tag vorauszusehen, vorauszubestimmen oder zu ändern

1) Venet. ἐν ᾧ, als ob der Text בַּאֲשֶׁר hätte.

vermag. Mit שַׁלִּיט wechselt hier שִׁלְטוֹן, welches von LXX Venet. als Abstractum gefaßt wird, auch vom Syr. welcher es durch ܫܘܠܛܢܐ wiedergibt. Aber wie Dan. 3, 2 f. so ist שלטון auch oben v. 4 Concretum, und wird es also auch an u. St. sein, wie überall in Talmud und Midrasch, im Untersch. von dem Abstractum welches שָׁלְטָן n. d. F. אָבְדָן, דָּרְבָן, פָּלְחָן, פָּרְקָן, קָרְבָּן lautet, z. B. *Bereschith rabba* c. 85 *extr.:* Jeder König und Herrscher שלטון, der nicht eine Herrschaft שולטן im Lande hatte, sagte daß ihm das nicht genüge, der König Babels hatte einen Unterkaiser in Jericho sitzen u. s. w.[1] Also: kein Mensch ist machtgebietend oder Machtgebieter .. Von dem unentrinnbaren Gesetze des Todes wird zu der unerbittlichen Strenge des Kriegsgesetzes fortgegangen: 3) es gibt keine Entlassung, keinen Dispens, sei es zeitweiliger Urlaub *(missio)* oder gänzliche Freigebung *(dimissio)*, im Kriege, was in furchtbarer Rigorosität (vgl. dagegen Dt. 20, 5—8) vom persischen Kriegswesen gilt, s. S. 222 mit Anm. 1. Ebenso jede Möglichkeit des Entkommens abschneidend ist das Gesetz der göttlichen Vergeltung: 4) Nicht wird retten (מִלֵּט causativ wie immer) Frevelhaftigkeit ihren Herrn (vgl. das Sprichwort: „Untreue schlägt ihren eignen Herrn") oder Inhaber, d. h. der Frevler ist wenn עת ומשפט kommt unrettbar verloren. Grätz will רשע in עֹשֶׁר corrigiren, aber das Endgeschick des בַּעַל רֶשַׁע oder des רָשָׁע ists ja, auf welches die Gedankenverkettung von v. 6 an hinauswill, wie auch der hinter die drei ersten Sätze von v. 8 gesetzte Vershalbirer andeutet. Daß aber bei dem בעל רשע (so sagt man in der Hauptform, nicht בַּעֲלֵי) an den despotischen König gedacht ist (בְּעָלָיו wol nicht: ihre Inhaber, sondern wie 5, 10. 12. 7, 12. Spr. 3, 27.: ihren Inhaber, s. zu Spr. 1, 19), wird außer Zweifel gesetzt durch den epilogischen v. 9: *Alles dies hab' ich gesehen, und zwar richtend mein Herz auf alles Treiben das man treibt unter der Sonne, zur Zeit wo der Mensch über den Menschen herrscht, diesem zum Unglück.* Das Satzverhältnis wird verkannt von Hier. Lth. Hgstb. Vaih. Ginsb. u. A., welche mit עֵת einen neuen Satz beginnen: es gibt eine Zeit u. s. w., und Zöckl., welcher עת וגו׳ als Epexegese von כָּל־מַעֲשֶׂה וגו׳ fassen zu dürfen meint. Jenes gibt einen Satz der wie ein verlorener Posten; dieses ist überkünstlich. Der Satz וְנָתוֹן ist ein adverbieller Untersatz (s. zu 4, 2): *et advertendo quidem animum.* עֵת ist Acc. der Zeit wie Jer. 51, 33 vgl. Ps. 4, 8, das Verh. von עֵת אֲשֶׁר wie מְקוֹם שׁ 1, 7. 11, 3. Alles das, näml. die Rathsamkeit pflichttreuen Zuwartens, die Schädlichkeit revolutionärer Selbsthülfe und die Plötzlichkeit des hereinbrechenden Gerichts, hat er, indem er das Treiben hienieden beobachtete, mit eigenen Augen gesehen zur Zeit wo der Mensch über den Menschen herrschte לְרַע לוֹ nicht: sich selbst zum Unglück (Symm. Hier.), sondern: diesem anderen Menschen (der Art. von בָּאָדָם ist der gattungsbegriffliche) zum Unglück (LXX Theod. *τοῦ κακῶσαι αὐτὸν* und so auch Trg. Syr.); denn hinter עת אשר erwartet

1) s. über diesen Unterschied von שִׁלְטוֹן und שָׁלְטָן Baer, *Abodath Jisrael* p. 385.

man Beschreibung, nicht Beurtheilung. Der Mensch, der über den Menschen zu dessen Unglück herrscht, herrscht eben tyrannisch, und von der rechten Lebensweisheit zur Zeit tyrannischen Regiments handelte dieses ganze mit 8, 1 begonnene Stück.

Gerechten ergehts wie Gottlosen und Gottlosen wie Gerechten — das Beste ists das Leben so lange Gott es währen läßt zu genießen VIII, 10–15.

Das Thema dieses folg. Stücks gibt sich schon durch בְּכֵן als ein verwandtes. Es ist der Widerspruch des Ergehens der Gottlosen und der Gerechten mit dem uns unveräußerlichen Bewußtsein einer sittlichen Weltordnung, dieser Widerspruch kommt unter der unglückseligen Willkürherrschaft, von welcher das vorige Stück gehandelt hat zu hervorstechender Erscheinung v. 10: *Und alsdann hab' ich gesehen Frevler begraben werden und sie kamen zur Ruhe, aber fort von heiliger Stätte mußten ziehen und vergessen werden in der Stadt solche die rechtschaffen gehandelt — auch das ist eitel.* Die Doppelpartikel בְּכֵן bed. in solcher Weise oder unter solchen Umständen; sie kann mit folg. רָאִיתִי eine unter das Vorhergegangene sich subsumirende Beobachtung (בכן = mischnisch בְּכָךְ) oder auch wie syr. ܟܢ im Werthe des lat. *inde* eine von jenem Herrscher zum Unglück der Beherrschten aus gemachte weitere Beobachtung einführen; diese zeitliche Bed. ‚alsdann' (= אָז), wonach wir übersetzt haben, hat es im Targumischen (s. Levy's WB).[1] Augenscheinlich hat die Beobachtung zwei verschiedene Menschenklassen zum Gegenstand und betrifft ihr der göttlichen Gerechtigkeit dem Anschein nach widersprechendes Ergehen. Den רְשָׁעִים stehen die אֲשֶׁר כֵּן־עָשׂוּ entgegen: die welche was recht gerichtet ist, was sich richtig verhält (s. über כֵּן als Nomen zu Spr. 11, 19), näml. das sittlich Richtige in Ausübung gebracht d. h. Treue und Redlichkeit geübt haben (עָשָׂה כֵן wie 2 K. 7, 9). Koheleth hat Gottlose gesehen bestattet werden; auf ראה folgt als prädicatives Obj. das Particip wie auf שׁמע 7, 21., auf קְבוּרִים folgt aber nicht וּבָאִים, was ohnehin sich nicht deutlich genug als *part. perfecti* gäbe wie Neh. 13, 22 als *part. praes.*, sondern gemäß dem beliebten Uebergang des Particips in das Finitum Ges. § 134 Anm. 2 וְיָבֹאוּ, nicht וּבָאוּ, indem der Trenner *Rebîa* die vollere Form mit וְ zur Folge hat, vgl. Jes. 45, 20 mit Iob 17, 10 und oben zu 2, 23. ‚Eingehen' ist hier nach Jes. 57, 2 s. v. a. zum Frieden eingehen, zur Ruhe kommen.[2] Daß was von וממקום an folgt nicht mehr von den Gottlosen handelt, wird von LXX A. S. Th. Hier. verkannt, welche ἐπῃνήθησαν *laudabantur* übers. und also

1) So wol auch וְכֵן ‚inderfolge aber' 2 Chr. 32, 31., wo Ew. § 354a ‚auch bei solchen = dennoch', Keil mit Brth. ‚und demgemäß' übers. In dem jüd. Neujahrsgebet kommt ובכן dreimal in folgernder Bed. vor: ובכן תן פחדך und so lege denn deine Furcht u. s. w., s. Baer, *Abodath Jisrael* p. 384. 386.

2) Vgl. Zunz, Zur Gesch u. Literatur S. 356–359.

ישתבחו (das *Hithpa.* Ps. 106, 47 in passivem Sinne) lesen — eine LA welche auch im Talmud und Midrasch neben ישתכחו hergeht.[1] Letzteres, von Trg. Syr. bezeugt, ist ohne Zweifel die rechte LA: der Bau der antithetischen Parallelglieder ist chiastisch, die Nennung der Personen geht $1^{a\alpha}$ dem Ausgesagten voraus und in $1^{a\beta}$ folgt sie diesem nach, vgl. Ps. 70, 5^{b}. 75, 9^{b}. Die Futurformen gewinnen hier durch die vorausgeg. rückblickenden Perfekta mitvergangenheitlichen Sinn. מְקוֹם קָדוֹשׁ Ort des Heiligen ist s. v. a. מָקוֹם קָדוֹשׁ, wie sich nach Lev. 7, 6 auch sagen läßt. Ew. versteht darunter den Begräbnisplatz: „die Redlichen wurden aus dem heiligen Orte der Gräber mit Gewalt herausgeworfen." So z. B. auch Zöckl., welcher übers.: aber fern vom Orte des Heiligen wandelten . . die richtig Handelnden d. h. sie mußten sich in nicht heiligem und ehrlichem Grabe bestatten lassen. Aber so mannigfach die Benennungen des Begräbnisplatzes im jüdischen Munde sind (s. unten zu 12, 5 und Hamburgers Real-Encykl. für Bibel und Talmud, Art. *Grab*), so ist doch diese nicht darunter; der Gottesacker heißt der „gute Ort"[2], aber nicht der heilige. Die heilige Stätte ist, wenn nicht Jerusalem selbst, welches in Jes. II Neh. Dan. עִיר הַקֹּדֶשׁ (wie jetzt *el-kuds*) heißt, doch der heilige Boden des Tempels Gottes, der *τόπος ἅγιος* (Mt. 24, 15) wie Aq. u. Symm. übers. Wenn man nun מִן mit dem V. חלך zusammenfindet, so ist vorauszusetzen, daß jenes den Ausgangspunkt bezeichne, wie auch חָשַׁךְ מִן Jes. 14, 19 wenn nicht hinaus doch hinweg von etwas geworfen w. bedeutet. Also nicht: fern von h. Stätte wandeln, auch nicht wie Hitz. welcher יֵהָלְכוּ punktirt: fern von h. Stätte fahren dahin, kommen um . . Vom Hinwegverstoßenwerden von der h. Stätte ist die Rede, nicht aber als ob יֵהָלְכוּ im Sinne von יוֹלִיכוּ Causativ wäre und *ejiciunt* mit unbestimmtem Subj. bedeute (Ew. Hlgst. Elst.) — es ist auch 4, 15. 11, 9 nur Intensiv des Kal — sondern יֵהָלְכוּ bez. nach Ps. 38, 7. Iob 30, 28 vgl. 24, 10 den nachdenklichen schwerfälligen schleichenden Gang derer die sich wider Willen von der Stätte die sie liebgewonnen (Ps. 26, 8. 84, 2 ff.) trennen müssen. Sie müssen fortziehen (wohin, wird nicht gesagt, aber wahrsch. in das Ausland (חוצה לארץ als אדמה טמאה Am. 7, 17 gedacht) und nur zu bald werden sie in der Stadt, näml. der heiligen, vergessen; eine jüngere Generation weiß von ihnen nichts mehr und auch kein Grabstein bringt die Vergessenen daheim ihren Landsleuten in Erinnerung. Auch das ist ein הבל wie die vielen bereits registrirten — dies näml. daß die Gottlosen lebend und auch in ihrem Tode noch den heiligen heimatlichen Boden behaupten und dagegen die Redlichen von ihm fortziehen müssen und bald verschollen sind. Die göttliche Gerechtigkeit läßt sich darin vermissen. Zwar existirt sie und läßt sich auch erkennen, aber sie kommt nicht überall da wo man es erwarten sollte und nicht so

1) Der Midrasch *Tanchuma* Par. יתרו Anf. operirt mit beiden LA; der Talmud *Gittin* 56^{b} wendet die Stelle auf Titus an, der die Tempelgeräthe mit fortnahm, um sich damit groß zu thun (להשתבח, Jalkut falsch להשתחוות) in seiner Stadt.

2) s. Tendlau, Sprichwörter Nr. 431.

bald als es uns heilsam scheint zum Vollzuge v. 11: *Dieweil nicht vollzogen wird der Richterspruch über das Thun des Bösen schleunig, um des willen wird voll das Herz der Menschenkinder in ihnen darauf hin daß sie Böses thun.* Der Satz mit אֲשֶׁר schließt sich zunächst an גם־זה הבל an: so eitel, nach Art verkehrter Welt *(inversus ordo)*, geht es zu dieweil (denn) . . (אשר wie 4, 3. 6, 12ᵇ vgl. Dt. 3, 24); der folg. Satz mit עַל־כֵּן aber macht diesen Satz mit אשר rückwirkend zum Vordersatze seiner selbst (אשר = עַל־אֲשֶׁר), von vornherein ist er nicht als Vordersatz gemeint. פִּתְגָם (hier nach נעשָׂה mit פ *raph.* zu schreiben und übrigens auch mit ג *raph.*, s. die textkrit. Bem.) in den nachexil. Bb. ist das pers. پیغام, پیغم, پیام, پیتام, armen. *patgam,* welches aus altpers. *paiti-gama* Zugegangenes, Kunde, Nachricht entstanden ist; das Hebr. hat es sich in der allgem. Bed. Ausspruch, Wort angeeignet, an u. St. bed. es den Spruch oder das Urtheil des Richters, wie das pers. Wort gleich dem arab. نَبَأ vorzugsweise von Aussprüchen des Propheten (welcher *peighâmbar* heißt) vorkommt. Zirkel hält es für das griech. *φθέγμα*, aber ebenso neckisch klingen אִזְמֵל, אַפִּרְיוֹן, בֹּסֶר (בּוּתַר) mit *σμίλη, φορεῖον, βότρυς* zus., ohne doch griech. Lehnwörter zu sein. Das lange *a* des Worts ist, wie Est. 1, 20 zeigt, unveränderlich, auch hier ist פתגם Constructus. Mit Hlgst. Burg. פתגם zu punktiren ist also ungerechtfertigt. Auffälliger ist daß das Wort statt als Masc. als Fem. construirt ist. Denn da אֵין sich weder im biblischen noch mischnischen Stil das Finitum des Verbums unterordnet[1], so ist נַעֲשָׂה nicht 3 *praet.*, sondern Particip. Dennoch ist es nicht nöthig, mit Hitz. נַעֲשָׂה zu lesen. Das Fremdwort ließ wie فِرْدَوْس *παράδεισος* doppelgeschlechtigen Gebrauch zu (Ew. § 174ᵍ); möglich aber auch, daß das Fem. נעשָׂה *per attract.* durch הָרָעָה veranlaßt ist, wie Kimchi *Michlol* 10ᵃ annimmt (vgl. übrigens zu 10, 15). מַעֲשֵׂה ist von פִּתְגָם regierter Constructus und הרעה also objektiver Genitiv. LXX Syr. Hier. lesen מֵעֹשֵׂי, was nur möglich wäre, wenn פתגם מן nach Analogie der hebräoaram. RA נִפְרַע (אִתְפְּרַע) מִן sich von jem. bezahlt machen d. i. Rache an ihm nehmen, ihn bestrafen den Strafvollzug an jem. bedeuten könnte, aber es bed. wie Hier. es richtig übers. *sententia,* unmöglich jedoch mit מֵעֹשֵׂי הרעה *sententia contra malos.* Hgst. meint nicht allein dem überlieferten Text, sondern auch der Accentuation gerecht zu werden, indem er construirt: Weil nicht ergehet ein Ausspruch (näml. des himmlischen Richters), ist das Werk der Bosheit Eile d. i. eilfertig. Ebenso Dachselt in der *Biblia accentuata.* Mercerus bem. dagegen, daß die Accente nicht vorerst Inter-

1) Ginsburg verweist für נעשָׂה als Finitum auf Ex. 3, 2., aber da ist אֻכָּל Particip; auf Jer. 38, 5., aber da repräsentirt יוּכַל (wenn nicht יָכוֹל zu lesen ist) einen Attributivsatz: ein solcher welcher kann (vgl. Koh. 1, 18), und auf Iob 35, 15., aber da ist mit Recht nicht אֵין, sondern אַיִן punktirt und dieses in der Weise des vulgärarab. ليس als emphatisches לא gebraucht.

punktions- sondern Cantillationszeichen sind. In der That schließen genitivische Wortketten die Auseinanderhaltung durch Distinctive wie *Paschta* und *Tiphcha* Jes. 10, 12 und auch *Zakef* wie z. B. Est. 1, 4 וְאֵת־יְקַר תִּפְאֶרֶת גְּדוּלָּתוֹ nicht aus. Den Hauptsatz übers. LXX gut: *διὰ τοῦτο ἐπληροφορήθη καρδία υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αὐτοῖς τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν*, wofür Hier. frei nach Symm.: *absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.* Das Herz jemandes wird voll etwas zu thun ist s. v. a. er gewinnt vollen Mut dazu (Luzzatto § 590: *gli bastò l'animo*), vgl. Est. 7, 5 wer ist der אֲשֶׁר מָלְאוֹ לִבּוֹ den sein Herz erfüllt hat also zu thun (so richtig Keil) d. h. den es zu so keckem Beginnen ermutigt hat. Das an sich unnöthige בָּהֶם steigert den Ausdruck der Innerlichkeit der verderblichen Wirkung (s. Psychol. S. 151 f.). Das Strafurtheil vollzieht sich nicht מְהֵרָה eilends (adv. Acc. für בְּמְהֵרָה 4, 12), darum werden die Menschen sicher und sie geben sich mit ganzer d. i. furcht- und schamloser Frechheit der Verübung des Bösen hin. Der Verf. begründet das weiter, aber nicht ohne seine Ueberzeugung auszusprechen, daß es eine gerechte Vergeltung gibt, welcher diese Erscheinung widerspricht v. 12. 13: *Dieweil der Sünder Böses thut hundertmal und dabei alt wird, wenn gleich ich weiß daß es wol gehen wird den Gottesfürchtigen die sich vor Ihm fürchten, nicht wol aber wird es dem Frevler gehen und nicht lange leben wird er dem Schatten gleich, dieweil er sich nicht fürchtet vor Gott.* Wie unter den Aelteren z. B. Mendelss. übers. Ew., welchem Hlgst. Elst. Zöckl. folgen, v. 12: Mag auch der Sünder hundertmal Böses thun und lange leben, so weiß ich doch . . Daß mit אֲשֶׁר ein Vordersatz beginne, ist zulässig Lev. 4, 22. Dt. 18, 22., aber im vorliegenden Falle noch weniger annehmbar als v. 11. Denn erstens kann dieses אשר des Vordersatzes nicht ‚wenn auch' sondern nur ‚gesetzt daß' bed. und da, wo wie 6, 3 (רב שיהיו) dieses ‚gesetzt daß' sich mit ‚wenn auch, mag auch' vertauschen läßt, folgt nicht das Part., sondern das dem einräumenden (concessiven) Satze natürliche Fut.; sodann wird durch diese vordersätzliche Fassung des אשר zwar engere Zusammengehörigkeit von 12^a und 12^b gewonnen, aber die Vermittelung von v. 12 mit 11 geht darüber verloren; drittens ist כי גם in der Bed. ‚dennoch' (גם ὅμως mit affirmativem כי) unbelegbar; nicht אשר, sondern eben dieses כִּי גַם [1] bed. an u. St. wie 4, 14 (s. dort) *εἰ καί* wenn auch — ein nur etwas anders gewendetes גם כי Ew. § 362^b wie כי על־כן ein etwas anders gewendetes על־כן כי. Richtig Hitz.: „In 12^a wird 11^a wieder aufgenommen und wieso die langsame Justiz Solches zur Folge habe exponirt." Der Sünder wird dadurch zum Sündigen ermutigt, dieweil er Böses und immer wieder Böses thut und dabei doch sich in aller Behaglichkeit langen Lebens erfreut. Ueber חֹטֶא für חֹטֵא s. S. 207 ob. מְאַת ist s. v. a. מֵאָה מֶאָה hundert Mal wie אַחַת Iob 40, 5 s. v. a. אחת פעם; Hgst.

1) Daß גַּם, nicht גָּם punktirt ist, hat in dem Trenner *Jethîb* bei כי seinen Grund, welchen man nicht mit dem verbindenden *Mahpach* verwechsele. Ebenso z. B. 8, 1 מִי כֶחָכָם und 8, 7 כִּי כַּאֲשֶׁר.

u. A. ungenau: hundertfach, was מֵאתַיִם heißen müßte, und falsch Ginsb. mit Trg.: hundert Jahre, was מֵאָה *scil.* שָׁנָה Gen. 17, 17 heißen würde. Dieses *centies* (Hier.) gibt sich wie מֵאָה *scil.* בנים 6, 3 als runde Ziffer für eine große Menge wie Spr. 17, 10 und häufig in Talmud und Midrasch z. B. *Wajikra rabba* c. 27: „Hundert tiefathmige Seufzer (מאה מצרות) stößt die Gebärende aus.“[1] Der Sinn des וּמַאֲרִיךְ לוֹ ist im Allgem. klar: er wird dabei alt. Unwahrscheinlich Hier.: *et per patientiam sustentatur,* wie Mendelss.: er erfährt Nachsicht, indem sie אפו (Jes. 48, 9) ergänzen und Gott zum Subj. machen. לוֹ ist jedenfalls sogen. ethischer Dativ und es fragt sich nur, ob man zu ומאריך aus עֹשֶׂה רָע[2] als Obj. das Bösesthun zu entnehmen hat: er treibts ihm lange, oder ob man, was wahrscheinlicher, nach 13ª יָמִים zu ergänzen hat, so daß האריך lange leben wie Spr. 28, 2 lange dauern bed.; der ethische Dat. gibt die Vorstellung des mit dem langen Leben verbundenen Gefühls der Befriedigung — er sündigt darauf los und wird dabei in Wolbefinden alt. Das ist Erfahrungsthatsache, die der Verf. sich nicht verhehlen kann, obwol er andererseits, wie er mit כי גם־יודע אני limitirend hinzufügt, wol weiß, daß es eine sittliche Weltordnung gibt und daß diese auch sich schließlich verwirklichen muß. Man übersetze nicht: daß es gut gehen sollte, eher: daß es gut gehen muß, aber es ist kein Grund vorhanden, das Fut. nicht als reinen Indicativ zu fassen: daß es gut gehen wird, näml. schließlich — es ist ein Postulat seines Bewußtseins, welches der Verf. hiermit ausspricht, das Sein in seiner Erscheinung widerspricht diesem Bewußtsein, welches aber trotzdem sich behauptet. Daß zu לִירֵאֵי הָאֱלֹהִים das *idem per idem* erklärende אֲשֶׁר יִרְאוּ מִלְּפָנָיו hinzutritt, hat gewiß darin seinen Grund, daß zur Zeit des Verf. der Gebrauch des Namens ‚Gottesfürchtige‘ sich veräußerlicht hatte; „Gottesfürchtige die sich vor (מִלְּפָנָיו wie 3, 14) Ihm fürchten“ sind solche die auch wirklich sind was sie heißen. In v. 13 setzt Hitz., welchem Elst. Burg. Zöckl. folgen, den Vershalbirer zu ימים: dem Schatten gleich ist wer sich vor Gott nicht fürchtet. Syntaktisch läßt sich nichts dagegen sagen (vgl. 1 Chr. 29, 15), obwol כַּצֵּל אֲשֶׁר ‚Wie der Schatten ist der welcher‘ stilistisch unschön ist. Daß aber der Verf. nicht so unschön stilisirt hat, ist aus 6, 12 ersichtlich, wonach כצל richtig zu וְלֹא־יַאֲרִיךְ יָמִים gezogen ist. Ist denn der Schatten — fragt Hitz. — weil er nicht יאריך ימים, deshalb קְצַר יָמִים? Wie spitzfindig und buchstäbisch ist diese Pressung des ימים! Freilich überlebt der Schatten keinen Tag, aber ebendeshalb er kurzlebig, ja er kann sogar קצר ימים heißen, weil er es nicht einmal zur Dauer Eines Tages bringt. Im Allgem. gilt das כצל ὡς σκιά von aller Menschen Leben Ps. 144, 4. Weish. 2, 5 u. ö. Von dem Gottlosen gilt es, wenn man die gerechte

1) s. Jac. Reifmann in der Zeitschr. חמניד 1874 S. 342.

2) Man erwartet עָשׂוֹת רָע (vgl. Gen. 31, 12) mit Tonrückgang, aber wie dieser in der Regel bei *Mercha* vor *Tifcha* und *Paschta* unterbleibt Gen. 47, 3. Ex. 18, 5. Dt. 4, 42. 19, 4. Jes. 10, 14 (vgl. die Penultima-Betonung von יֹאכַל Lev. 22, 10. 19 und בֹּנָה Gen. 4, 17 mit der Ultima-Betonung Lev. 22, 14. Hab. 2, 12), so bei *Mercha* zuweilen auch vor andern Trennern wie hier vor *Tebîr*.

göttliche Vergeltung ins Auge faßt, vorzugsweise daß er kurzlebig ist gleich dem Schatten, „dieweil er keine Furcht vor Gott hat“ und infolge dieses Mangels sein Leben durch das Selbstgericht der Sünde und das Eingreifen Gottes verkürzt wird. אשר ist 13[b] wie 11[a] 12[a] relative Conj. Auch in v. 14 sind אשר (שׁ) als Fürwort und אשר (שׁ) als Conj. gemischt. Nachdem der Verf. die Wirklichkeit einer sittlichen Weltordnung als unveräußerliche Thatsache menschlichen und insbes. seines eigenen Bewußtseins ausgesprochen, stellt er dieser Thatsache des Bewußtseins den theilweise wenigstens widersprechenden Thatbestand der augenfälligen Wirklichkeit entgegen v. 14: *Es gibt ein Eitles welches auf der Erde geschieht, daß es Gerechte gibt, denen es gemäß dem Thun der Frevler ergeht, und daß es Frevler gibt, denen es gemäß dem Thun der Gerechten ergeht — ich sagte daß auch das eitel ist.* Der limitirende Satz mit כי גם 12[b]—13 ordnete sich der in v. 10—12[a] verzeichneten Beobachtung unter, und die Constatirung dieser setzt sich hier in v. 14 fort. Ueber הִגִּיעַ treffen, widerfahren s. das Glossar unter נגע. Hier. übers. כְּמַעֲשֵׂה חָרְשָׁעִים *quasi opera egerint impiorum* und כמעשׂה הַצַּדִּיקִים *quasi justorum facta habeant,* besser wäre *instar operis* .. solches was der Handlungsweise der Einen und der Andern angemessen ist, denn כ, ك ist für das semitische Sprachbewußtsein ein Nomen, welches sich das folg. Wort genitivisch annectirt und selber alle Casusverhältnisse durchläuft. Diese widerspruchsvolle Vertheilung der Geschicke trügt, beirrt und führt irre, sie gehört zu den illusorischen Schattenseiten des Diesseits, sie ist ein הֶבֶל. Der Satz אָמַרְתִּי שֶׁגַּם־זֶה הֶבֶל beginnt das Facit aus der Beobachtung zu ziehen und setzt sich v. 15 fort: *Und ich lobte die Freude, daß nicht besser ist für den Menschen unter der Sonne als zu essen und zu trinken und sich zu freuen, und daß dies ihn begleite bei seiner Arbeit die Tage seines Lebens hindurch, welche ihm Gott gegeben hat unter der Sonne.* Wir lasen das Ultimatum 15[a] schon in gleicher Formung 2, 24. 3, 12. 22 vgl. 5, 17. Mit הוּא יִלְוֶנּוּ beginnt entw. ein neuer Satz und das Fut. ist dann Jussiv: dies begleite ihn, oder es ordnet sich den vorausgegangenen Infinitiven unter, und das Fut. ist dann Subjunctiv: *et ut id eum comitetur.* LXX und die andern Griechen übers. es minder passend indicativisch: *καὶ αὐτὸ συμπροσέσται αὐτῷ.* So auch Ew. Hgst. Zöckl. u. A.: und dies bleibt ihm, was aber eher durch והוא יִתְרוֹן לו oder והוא חֶלְקוֹ ausgedrückt sein würde. Das V. לוה (√לו winden, biegen) bed. nicht anhaften = verbleiben, sondern anhangen, folgen, begleiten; לְשַׁלְּחָם sie zu geleiten Gen. 18, 16 gibt der Syrer durch ܕܢܠܘܐ ܐܢܘܢ wieder. Die Möglichkeit der Bed. ‚begleiten‘ für das *Kal* ist durch die Derivate לְוָיָה und לִוּוּי (besonders לְוָיַת המתים Begleitung der Todten, Leichenconduct) bezeugt, jedoch ist das Verbum in dieser Bed. außerbiblisch nur in *Pi.* und *Hi.* nachweisbar.[1]

1) s. Baer in *Abodath Jisrael* p. 39 vgl. oben S. 221, wo ילוונה mit zwei ו zu lesen ist.

Das Erfolglose alles Philosophirens VIII, 16 f.

Wie hinsichtlich der Vertheilung der Geschicke, so erscheint das Thun und Treiben hienieden dem Verf. nach allen Seiten hin als ein unlösbarer Kneuel von Räthseln. Weit entfernt, atheistische Folgerungen daraus zu ziehen, sieht er in allem Geschehenden seiner letzten Causalität nach das Werk Gottes d. h. den Vollzug göttlicher Gesetze, die Verwirklichung eines göttlichen Plans. Aber dieses Werk Gottes bleibt menschlichem Forschen trotz aller Anstrengung jenseitig. Von diesem unlösbaren Kneuel handelnd verkneuelt sich auch des Verf. eigene Rede v. 16—17: *Als ich begab mein Herz zu erkennen Weisheit und zu beschen das Treiben welches man treibt auf der Erde (denn weder bei Tag noch bei Nacht bekommt er Schlaf mit seinen Augen zu sehen): da hab' ich gesehen all das Werk Gottes, daß der Mensch unvermögend ist aufzufinden das Werk, welches sich vollzieht unter der Sonne, darum daß der Mensch sich abmüht zu suchen und doch nicht findet, und auch wenn der Weise sich vornimmt zu erkennen — er ist unvermögend zu finden.* Eine lange Periode, die sich dem Verf. unter der Hand ohne vorbedachte Anlage gestaltet. Sowie sie vorliegt wird sie durch das ו von וְרָאִיתִי halbirt; der bei כַּאֲשֶׁר נָתַתִּי in Aussicht genommene Hauptsatz kann nirgends anders als hier beginnen, aber durch den syntaktischen Bau angezeigt ist es nicht. Auch noch in Chronik und Nehemia beginnen die Nachsätze von כאשר mit dem zweiten consecutiven Modus z. B. 1 Chr. 17,1. Neh. 4, 1 und häufig, aber unser Verf. gebraucht diesen Modus nur selten und nicht (s. 4, 1. 7) als Kennzeichen des Nachsatzes. Wir betrachten zunächst den Vordersatz mit der Parenthese, in die er ausläuft. Der RA נתן את־הלב ל das Herz d. i. Aufmerksamkeit und Streben auf etwas richten sind wir nun seit 1, 13 schon häufig begegnet. Das Ziel ist hier ein zwiefaches: 1) „Weisheit zu erkennen" (vgl. 1,17) d. h. Erkenntnis dessen zu gewinnen, was Weisheit sei und was als Weisheit zu gelten habe, näml. als solides Wissen um Wesen, Ursachen und Abzweckung der Dinge; 2) bei solchem Wissen um das was Weisheit ist sich „das irdische Treiben zu besehen" und — dies ergibt sich aus der Combination der zwei Entschließungen — dieses Treiben den an wahre Weisheit zu stellenden Anforderungen gemäß aus dem Gesichtspunkte letzter Gründe und Zwecke zu begreifen. Ueber עִנְיָן Plage, Geschäftigkeit, geschäftiges Treiben s. S. 262. „Auf der Erde" und „unter der Sonne" sind zusammenfallende Bezeichnungen der Welt des Irdischen. Mit כִּי גַם beginnt ein Zwischensatz. Freilich kann man כי auch wie 17ª fassen: das Treiben auf der Erde, daß er näml. u. s. w. (Zöckl.), aber diese schier auf den Schlaf verzichtende Ruhelosigkeit wird dadurch als spezielles Objekt des ראות zu sehr in den Vordergrund gerückt (weshalb Ginsburg durch *how that*, wie daß' nachhilft), besser also diesen Satz mit כי גם als Begründung dessen zu fassen, daß ענין selbstquälerisches unruhiges Treiben auf Erden statt hat. So

erklärt sich auch das אֵינֶנּוּ leichter, welches schwerlich auf לָאָדָם 15a zurückgeht (Hitz.), sondern zeigt, daß der Verf. bei dem עִנְיָן besonders den Menschen im Sinne hat. גַּם בַּיּוֹם וּבַלָּיְלָה ist s. v. a. גם ביום גם בלילה sowol bei Tag als bei Nacht, mit folg. Verneinung (vgl. Num. 23, 25. Jes. 48, 8): weder bei Tage noch bei Nacht, nicht nur bei Tage, sondern auch in der Nacht nicht. „Schlaf sehen" ist eine nur hier vorkommende RA, vgl. Terenz *Heautontim.* III, 1, 82: *Somnum hercle ego hac nocte oculis non vidi meis,* wofür wir im Deutschen sagen: in dieser ganzen Nacht haben meine Augen keinen Schlaf gesehen. Das Nichtschlafenwollen und Nichtschlafenkönnen ist eine ebensolche ihre Limitirung in sich selbst tragende Hyperbel wie bei Cicero *ad Famil.* VII, 30: *Fuit mirifica vigilantia, qui toto suo consulatu somnum non vidit.* Mit וראיתי beginnt der Nachsatz: *vidi totum Dei opus non posse hominem assequi.* Wie 2, 24b stellt der Verf. das Obj. voraus und läßt mit כי das Präd. folgen (vgl. andere Beispiele dieser sogen. Antiptosis zu Gen. 1, 4). Er sieht in dem Treiben hienieden eine Seite des inmitten dieses ruhelosen Wirrwarrs sich auswirkenden Werkes Gottes und erklärt dieses Werk Gottes wie 3, 11 (wo aber der Gedankenzus. ein anderer) für einen dem Menschen unerreichbar bleibenden Gegenstand der Erkenntnis. Er kann ihm nicht beikommen oder, was מצא eig. bed., er langt nicht hinan, „darum daß der Mensch sich abmüht zu suchen und erreicht doch nicht" d. h. darum daß das Suchen des Menschen bei aller Anstrengung nicht zum Ziele kommt. Die Conj. בכל אשר bei alledem daß *quantumcunque* (Ew. § 362c), welche durch LXX Syr. Hier. nahegelegt wird, wird von Hitz. mit Recht unnöthig befunden; בָּשָׂל אֲשֶׁר ist hebr. genau s. v. a. aram. בְּדִיל דְּ z. B. Gen. 6, 3 Onkelos: בדיל דאינון בסרא darum daß sie Fleisch sind, und wird von Raschi, Kimchi *Michlol* 47b richtig durch בְּשָׂבִיל שֶׁ und בַּעֲבוּר שֶׁ glossirt. Der Versh. steht bei יִמְצָא, denn bis dahin reicht die erste Hälfte des Nachsatzes, mit וְגַם beginnt die zweite. גם אם ist *εἰ καί* wie גם כי *ἐὰν καί.* יאמר ist nach אמרתי אחכמה 7, 23 zu verstehen: auch wenn (obgleich) der Weise sich vornimmt zu erkennen, er kann das zu Erkennende nicht erreichen. Das charakteristische Merkmal des Weisen ist also nicht sowol der Besitz als das Streben. Er strebt nach Erkenntnis, aber die höchsten Probleme bleiben für ihn ungelöst und sein Erkenntnisideal unverwirklicht.

Die Macht des Verhängnisses und das Bestmögliche für den Menschen in seiner Unfreiheit IX, 1—12.

Er kann es nicht erreichen, denn sowol dem Denken als dem Thun des Menschen hat Gott eine Schranke gezogen IX, 1: *Denn alles dies bracht' ich mir zum Bewußtsein und alles dies sucht' ich mir klar zu machen: daß die Gerechten und die Weisen und ihre Thaten in Gottes Hand sind, weder Lieben noch Hassen steht in des Menschen Wissen, Alles liegt ihnen voraus.* Mit כִּי folgt die Begründung des

לֹא יוּכַל לִמְצֹא 17b aus der allseitigen Bedingtheit der Menschen, auch der besten und weisesten. Diese Bedingtheit ist eine Sache, die er sich zu Gemüte geführt (7, 2) oder, da er sich hier weniger als fühlenden denn als denkenden Menschen und das Herz als reflektirendes meint, die er sich zum Bewußtsein gebracht und die er ins Reine zu bringen gesucht hat. וְלָבוּר hat nicht den Werth eines *inf. absol.*, so daß es sich in adverbieller Weise unterordnete *(et ventilando quidem)* — denn auf gleicher Linie mit dem Finitum steht der *inf. absol.* nirgends — sondern der Inf. mit לְ (לָ) hat den Werth eines intentionellen (tendentiösen) Fut., indem das regierende הָיִיתִי wie 3, 15a הָיָה und Hab. 1, 17b יִהְיֶה zu ergänzen ist (s. meinen Comm. zu diesen beiden St. und zu Jes. 44, 14 S. 690): und ich war darauf aus ins Reine zu bringen *operam dedi ut ventilarem (excuterem)* oder kürzer *ventilaturus fui.* Ueber die Form לָבוּר, welche Metaplasmus für לָבֹר ist, und über den der √בר eignen Doppelbegriff des Sichtens (insbes. Worfelns *ventilare*) und Lichtens s. zu 3, 18 S. 269. In dem nachbiblischen Hebräisch würde להעמיד על בוריו ebendasselbe besagen was hier das kurze bedeutsame לָבוּר; eine Sache in der Reinheit ihres Thatbestandes heißt דבר על בוריו (v. בֳּרִי n. d. F. חֳלִי Lauterkeit, s. Buxtorf *Lex. Talm. col.* 366). LXX Syr. haben statt ולבור, wahrsch. weil sie damit nicht zurecht kommen konnten, ולבי ראה gelesen: *καὶ καρδία μου σύμπαν εἶδε τοῦτο.* Die beiden אֶת־כָּל־זֶה gehen auf das Folg., אֲשֶׁר ist wie 8, 12 Relativconj. in der Bed. *ὅτι quod* und führt wie 7, 29 vgl. 8, 14 die Entfaltung des זֶה ein, die Entfaltung näml. der menschlichen Bedingtheit, welche v. 17 nach einer Seite hin aussprach und deren weitere Begründung mit כִּי 1a in Aussicht gestellt wird. Die Gerechten und Weisen und ihre Handlungen sind in Gottes Hand d. h. Macht (Ps. 31, 16. Spr. 21, 1. Iob 12, 10 u. ö.), sowol Personen als ihrer letzten Ursache nach auch deren Handlungen sind von Gott, dem Weltregenten und Geschichtsbildner, bedingt; auch die Gerechten und Weisen bekommen nicht nur in ihrem Sein und Ergehen, sondern auch in ihrem Thun diese Abhängigkeit zu fühlen; auch dieses ist nicht durchaus לאל ידם, sie sind auch darin nicht völlig ihrer selbst. Ueber das aramäischem עוֹבָדֵיהוֹן entsprechende עֲבָדֵיהֶם s. das Glossar. Die folgende Aussage kann nicht bedeuten, daß der Mensch nicht wisse, ob er Liebe oder Haß von Gott d. h. von Liebe Gottes ausgehende glückliche oder von Haß Gottes ausgehende unglückliche Schickungen erfahren werde (JDMich. Kn. Vaih. Hgst. Zöckl.), denn dazu lauten אַהֲבָה und שִׂנְאָה zu allgemein, der Mensch ist so wie der Ausdruck lautet nicht als Obj. sondern als Subj. beider zu denken. Richtig Hitz. wie auch Ew.: „da der Mensch seine Handlungen nicht in seiner Gewalt hat, so weiß er auch nicht ob er lieben oder hassen wird“ — freilich lautet das deterministisch, aber ist es nicht wahr, daß die persönlichen Sympathien und Antipathien, aus denen sich Liebe und Haß entwickeln, nicht allein ihren Objekten nach infolge göttlicher Veranstaltung in den Bereich des Menschen eintreten, sondern auch an sich dem Wissen und Wollen des Menschen zuvorkommen, und nicht minder wahr, daß

die Liebe, die er jetzt zu einem andern Menschen hegt, sich ohne sein Vorherwissen mittelst unberechenbarer Anlässe in Haß und umgekehrt der Haß in Liebe verwandelt? Weder Liebe noch Haß sind die Produkte menschlicher Selbstbestimmung, sondern die Selbstbestimmung und mit ihr die Aufgabe der Freiheit beginnt erst gegenüber den bereits ihren Anfängen nach vorhandenen. In הַכֹּל לִפְנֵיהֶם wird das auf einen allgemeinen Ausdruck gebracht, in welchem לִפְנֵי nicht den von der örtlichen Bed. ausgehenden ethischen Sinn hat: vor ihnen *prae* = *penes eos* (s. zu Hohesl. 8, 12[a] S. 140 ob.), sondern die rein örtliche und auf die Zeit bezogene Bed.: Lieben, Hassen und überh. Alles steht den Menschen bevor, Gott läßt es ihnen begegnen (vgl. den Gebrauch von תִּקְרֶה), es gehört der außer ihrer Macht befindlichen Zukunft an. So Trg. (בְּמֵצַל אִתְגְּזַר es ist schicksalsmäßig bestimmt), Symm. Hier. und die meisten neuern Ausll., wogegen Lth.: *weder die liebe noch den haß jrgend eines, den er fur sich hat,* was sprachlich rein unmöglich; Kleinert: „Weder Liebe noch Haß der Dinge durchschaut der Mensch noch irgend etwas was vor seinen Augen ist", was wenigstens גם הכל אשר לפניו heißen müßte, und Tyler: *men discern neither love nor hatred in all that is before them,* als ob der Text בכל אשר lautete. Die Zukunft kann freilich auch mit אַחֲרִית und die Vergangenheit mit לָפָנִים ‚vormals' bezeichnet werden, aber der nächstliegenden Vorstellungsweise nach (s. v. Orelli, Synonyma der Zeit S. 14) ist die Zukunft das vor dem Menschen und die Vergangenheit das hinter ihm Liegende. Wichtig ist die Frage, welches der zwei Worte הכל לפניהם den vorwiegenden Ton hat. Betont man לפניהם, so ist der Sinn, daß Alles vor den Menschen liegt, ihrer Freiheit entnommen; betont man הכל, so ist der Sinn, daß Alles, Geschicke aller Art, vor ihnen liegen und daß Gott diejenigen bestimmt, die sie treffen sollen. Letzteres liegt bei vorliegender Wortstellung näher und erweist sich durch den weiteren Gedankenfortgang als das Beabsichtigte. Alles Mögliche kann dem Menschen begegnen — was ihm wirklich begegnet ist Gottes Bestimmung und Fügung. Es bestimmt sich nicht nach des Menschen sittlicher Beschaffenheit, so daß diese einen sichern Schluß darauf gestattete v. 2: *Alles ist solches das Allen zukommt — einerlei Zufall trifft den Gerechten und den Frevler, den Guten und Reinen und den Unreinen, den Opfernden und den nicht Opfernden, wie dem Guten gehts dem Sünder, dem Schwörenden wie dem der vor Schwören sich scheuet.* Hitz. übers.: „Alle sind gleichwie Alle trifft Ein Zufall" mit der Bem.: Daß מקרה אחד zu gleicher Zeit als Präd. zu הכל und als Subj. zu כאשר לכל gehöre, war für den Punktator zu hoch. In der That ist diese Uebers. sachlich wie syntaktisch schwer zu begreifen. Eher ließe sich mit Ew. übers.: Alles ist als hätten Alle Einen Zufall (den Tod); aber wozu dann dieses unnütze, den Ged. nur verdunkelnde הכל כאשר? Allerdings aber ist, da in הַכֹּל[1] das vorausge-

1) LXX Syr. Aq. haben das Ende von v. 1 und den Anfang von v. 2 zusammengelesen: הכל לפניהם הבל כאשר לכל. Auch Hier. ist von dieser Lesweise abhängig: *sed omnia in futurum servantur incerta* (הבל).

gangene wieder aufgenommen wird, vorauszusetzen, daß es nicht pe
sönlich *omnes,* sondern neutrisch *omnia* bedeute, und לַכֹּל geht dagege
selbstverständlich wie 10, 3 auf die Personen. Hierin Ewald beistim
mend bleiben wir übrigens mit Kn. Zöckl. u. A. bei der vorliegende
Interpunktion. Der anscheinend sinnlose Satz *omnia sicut omnibu*
ergibt, wenn mann *sicut* in *sic* und *ut* auseinandernimmt, den sprich
wörtlich kurz und prägnant gefaßten Ged.: Alles ist (so) wie Allen ge
schieht d. h. es gibt keinen Unterschied der Begegnisse noch der Pe
sonen, Alles aller Art trifft gleicherweise alle Menschen aller Ar
Der in dieser Weise chiffrirte Ged. wird dann erläutert; die folgende
ל lassen über denn Sinn des לכל keinen Zweifel. Die Menschen werde
nach ihrer verschiedenen Artung klassificirt. Dem Unreinen steht de
Gute und Reine entgegen; טָמֵא ist also der an Leib und Seele Be
fleckte Hos. 5, 3 vgl. Ez. 36, 25. Daß der Verf. dabei die Vorschrifte
des Gesetzes über Rein und Unrein mit im Sinne hat, ist aus der
folg. Gegensatz zu schließen: der Opfernde und der nicht Opfernd
d. h. der nicht allein keine freiwilligen, sondern auch nicht die pflich
tigen Opfer bringt. Schließlich werden der Schwörende und der vo
Schwören sich Scheuende unterschieden. Ebenso steht Sach. 5, 3 de
Schwörende neben dem Stehlenden. An sich freilich ist Schwöre
keine Sünde; es ist unter Umständen (s. 8, 2) ein nothwendiger feier
licher Act, eine gottesdienstliche Bethätigung (Jes. 65, 16). Aber e
ist hier wie bei Sach. Schwören unrechter Art gemeint d. i. leicht
fertiges, welches Gott anruft, wo es nicht nöthig ist, und wol ga
לשוא Ex. 20, 7 um Unwahrheit zu bekräftigen. Das beidemal nich
näher bestimmte הַנִּשְׁבָּע nähert sich schon der Moral des Bergpredige
Mt. 5, 34. Die Wortstellung שְׁבוּעָה יָרֵא (vgl. zum Ausdruck das misch
nische יָרֵא חֵטְא) ist wie Nah. 3, 1. Jes. 22, 2 vgl. oben 5, 8^{b}. Alle dies
Menschen so verschiedener Art trifft einerlei Geschick, womit hie
nicht ausschließlich der Tod (wie 3, 19. 2, 14), sondern dieser nu
vorzugsweise als das gleiche Ende dieser sich nicht nach der sittliche
Beschaffenheit bestimmenden Widerfahrnisse gemeint ist. Im Aus
druck der Gleichheit wird mit stilistischer Feinheit dreifach gewech
selt; בַּטּוֹב בַּחוֹטֵא bed. das Sosein des Guten ist das Sosein des Sünder
und läßt sich ebensowol ‚wie der Gute so der Sünder' als ‚so der Gut
wie der Sünder' übers. (vgl. Köhler zu Hagg. 2, 3: „ebenso er wi
nichts"). Diese Gleichheit der Schicksale, welche das Ineinander
greifen der physischen und moralischen Weltordnung vermissen läßt
ist eine an sich und in ihren Wirkungen schlimme Sache v. 3: *Das is
ein Uebel in allem was unter der Sonne geschieht, daß einerlei Zu
fall Alle trifft, und auch wird das Herz der Menschenkinder des
Bösen voll, und Tollheit nimmt ihr Herz ein während ihres Lebens,
und ists aus mit ihm so gehts zu den Todten.* Wie זה 1^{a} auf das folg.
אשר hinweist, worin es sich entfaltet, so hier auf das folg. כִּי. Man
übersetze nicht: Dies ist das Uebelste (Hier. *hoc est pessimum*), was
nach Jos. 14, 15. Richt. 6, 15. Hohesl. 1, 8 הָרַע בכל heißen müßte —
nicht als das größte Uebel bez. der Verf. diese Gleichheit der Geschicke,

sondern als ein allem irdischen Geschehen beigemischtes und augenfällig daraus hervortretendes (Lth.: *ein böse ding*). Es ist ein Uebel an sich als Widerspruch mit der moralischen Weltordnung und ist ein solches wegen seiner demoralisirenden Wirkungen; der Verf. wiederholt hier was er in speziellerer Beziehung schon 8, 11 gesagt hat, daß die Menschen, weil das Böse sich nicht hienieden schon sichtlich bestraft, übermütig und frech im Sündigen werden. וְגַם (auf den ganzen Satz bezüglich, an dessen Spitze es steht) tritt dem זֶה רָע an die Seite, indem es zu dem an sich Ueblen dessen üble Wirkungen hinzufügt. מָלֵא könnte Adj. sein, denn dieses (nur einmal Jer. 6, 11 מָלֵא) wird wie das Verbum mit dem Acc. verbunden z. B. Dt. 33, 23. Aber da nicht ein Thatbestand, sondern eine Thatsache ausgesagt werden soll, ist es Finitum wie auch 8, 11. So Symm. nach Hier.: *sed et cor filiorum hominum repletur malitia et procacitate juxta cor eorum in vita sua.* Abgesehen von dem falschen *sed* entspricht diese Uebers. der Accentuirung, welche dem רָע verbindendes *Kadma* gibt. Aber ohne Zweifel beginnt mit וְהוֹלֵלוֹת ein selbständiger Nominalsatz: und Tollheit (s. zu 1, 17) ist in ihrem Herzen ihr Leben lang, indem sie, ohne sich um Gottes Willen und Wolgefallen zu kümmern, ohne nach Zucht und Weisheit zu fragen, nur auf Befriedigung ihrer Neigungen und Lüste sinnen. Und danach gehts zu den Todten — die so dem Bösen sich ergeben hatten und fleischlich sicher dahintaumelten gehen gleicherweise wie die Gerechten und die Weisen den Weg alles Fleisches, ebendeshalb weil sie das wissen entledigen sie sich jeder lästigen Schranke. Die meisten neuern Ausll. (Hitz. Ew. u. A.) fassen אַחֲרָיו nach Jer. 51, 46 adverbiell mit neutrisch verstandenem Suff.: nachdem (Hier. *post haec,* Lth. *darnach*). Aber 3, 22. 6, 12. 7, 14 geht das Suff. auf den Menschen: nach ihm, dem diesseits Lebenden = nachdem er sein Leben zurückgelegt. Warum sollte es nicht auch hier so zu verstehen sein? Zwar geht בְּחַיֵּיהֶם voraus, aber in umgekehrter Weise wechseln auch in v. 1 vgl. 3, 12 u. ö. Singular und Plural. Richtig Trg.: בָּתַר סוֹפוֹהִי דְאֵנָשָׁא d. h., wie wir mit Kleinert u. A. erklären: nach ihren (seinen) Lebzeiten. Der Mensch als Lebender verfällt schließlich der Vergangenheit, das Leben liegt abgeschlossen hinter ihm und er fährt zu den Todten und mit dem Selbstgefühl hat zugleich alle Lebensfreudigkeit, aller Lebensgenuß ein Ende v. 4: *Denn wer nur immer zugesellt werden wird all den Lebendigen, da gibts Zuversicht; denn selbst ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe.* Das fragende מִי אֲשֶׁר *quis est qui* bekommt von da aus den Werth eines relativen *quisquis (quicunque)* und läßt sich auch Ex. 32, 33. 2 S. 20, 11 ganz so wie hier (vgl. das einfache מִי 5, 9) in beiderlei Weise fassen; besonders letztere Stelle (wer ists der zu Joab hält und für David ist אחרי יואב d. h. der folge Joab!) ist auch in Formung des Nachsatzes der unsrigen analog. Das *Chethib* יבחר läßt keinen annehmbaren Sinn zu. Sprachgebrauchsgemäß liest Elster: מי אשר יִבָּחֵר wer hat eine Wahl? Aber dieser Auffassung fügt sich nicht was folgt; die Gedankenfolge klafft. Sprachgebrauchswidrig die Meisten, indem sie יִבָּחֵר oder

יִבָּחֵר punktiren: wer ist (richtiger: wird) ausgenommen? oder auch: wer ists der vorzuziehen ist (der Lebende oder der Todte)? Das V. בָּחַר bed. küren, erkiesen, auswählen und die Erwählung kann mit einer Exemtion, einer Bevorzugung verbunden sein, aber an sich bed. בחר weder *excipere* noch *praeferre.*[1] Die alten Uebers. folgen mit Recht alle dem *Keri* und der Syr. gibt dieses in richtiger wörtlicher Uebers. wieder: כל דנשתותף לכל חיי אית תוכלנא jeder der zugesellt wird (שותף aram. s. v. a. hebr. חָבֵר) allen Lebendigen, da ist Zuversicht, und diese Uebers. ist wahrscheinlicher als die von welcher Symm. (*τίς γὰρ εἰς ἀεὶ διατελέσει ζῶν;*) und Hier. *(nemo est qui semper vivat)* ausgehen: wer ists der zugesellt wird dem ganzen d. i. absoluten Leben oder wie Hitz.: wer ist der sich gesellen dürfte zu allen Lebendigen (wie der Sage nach der ewige Jude). Bei diesen letzten beiden Auffassungen schließt sich יֵשׁ בִּטָּחוֹן nicht so leicht und straff an wie bei der von uns bevorzugten, bei welcher sich wie auch bei den anderen beiden eine andere und zwar folgende Accentuation des Halbverses erwarten ließe:

כִּי מִי אֲשֶׁר יְחֻבַּר אֶל־כָּל־הַחַיִּים יֵשׁ בִּטָּחוֹן

Die vorliegende Accentuation, die dem יבחר einen größeren Trenner gibt als dem החיים, scheint dem *Chethîb* zu gelten (vgl. Hitzig zu Ez. 22, 24), bei welchem es möglich מי אשר יבחר als Fragesatz für sich zu fassen. Das *Kerî* יְחֻבַּר läßt dies nicht zu, denn Dachselts *quis associabit se (sc. mortuis? = nemo socius mortuorum fieri vult)* ist eine sprachliche Unmöglichkeit: das Reflexiv kann für das Passiv, aber nicht das Passiv für das Reflexiv gebraucht werden, was auch gegen Ewalds Uebers.: Schließt sich wer noch an u. s. w. gilt. Auch das Trg. und Raschi, obwol midrasisch erklärend, können nicht umhin, אל כל־החיים zu יחבר zu ziehen und also den Halbvers bei החיים, nicht bei יחבר zu halbiren. Dennoch ist nicht anzunehmen, daß die Accentuation sich auf das *Chethîb* beziehe; sie geht von irgendwelcher zusammenhangswidrigen Deutung aus wie etwa: wer in Gottes Gemeinschaft aufgenommen wird, hat auf das volle Leben (jenseits) zu hoffen. Der wahre zusammenhangsgemäße Sinn ist der daß wer nur immer *(quicunque)* zugesellt wird (sei es durch Geburt oder Lebenserhaltung) allen Lebendigen d. i. den lebendigen Wesen, es seien welche sie wollen, Vertrauen, Hoffnung, Freudigkeit hat; denn anlangend einen todten Hund, so ist selbst dieser besser als der todte Löwe. Symm. übers. *κυνὶ ζῶντι βέλτιόν ἐστιν ἢ λέοντι τεθνηκότι*, was Rosenm. Herzf. Grätz billigen. Aber abgesehen von der Schiefheit der Vergleichung, daß einem lebenden Hunde woler zu Mute sei als einem todten Löwen, da letzterem weder wol noch übel zu Mute ist (s. jedoch 6, 5[b]), müßte dies כלב חי טוב לו מן האריה המת heißen. So wie der begründende Satz lautet schließt er sich nicht an יֵשׁ בִּטָּחוֹן sondern an אֶל כָּל־הַחַיִּים des zu begründenden an; לְ hebt mit Nachdruck (Ew.

1) Lth. übers.: *Denn bei allen Lebendigen ist das man wündscht, nemlich hoffnung*, als ob der Text מָה אֲשֶׁר יְבֻחַר lautete.

§ 310[b]) das Subj. hervor, dem die Aussage gilt wie 2 Chr. 7, 21 (vgl. Jer. 18, 16) Jes. 32, 1: Ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe d. h. es ist besser ein Hund zu sein welcher lebt als jener Löwe welcher todt ist. Der Hund, welcher in der h. Schrift nur in seiner Verwendung als Schäferhund einmal (Iob 30, 1) vorkommt und übrigens als herrenlos umherschweifendes lästiges gieriges schmuziges Thier erscheint, ist sprichwörtliches Emblem der Gemeinheit, Niedrigkeit, Verächtlichkeit 1 S. 17, 43 vgl. ‚Hundskopf' 2 S. 3, 8. ‚todter Hund' 1 S. 24, 15. 2 S. 9, 8. 16, 9. Der Löwe dagegen ist der König oder, wie ihn Agur Spr. 30, 30 nennt, der Heros unter den Thieren. Ist er aber todt, so ist es aus mit seiner Hoheit und Stärke; die Existenz eines lebenden Hundes ist der des todten Löwen vorzuziehen. Der Art. von הָאַרְיֵה הַמֵּת ist nicht gattungsbegrifflich (Dale), was durch המת ausgeschlossen wird, sondern zeigt auf einen vergegenwärtigten Löwencadaver hin. Der Verf., der anderwärts Tod und Nichtsein dem Leben vorzieht 4, 2 f. 7, 1., scheint hier in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen, aber dort betrachtet er das Leben pessimistisch in seiner meistens unglückseligen Wirklichkeit, hier betrachtet er es an sich als ein die Möglichkeit des Genusses gewährendes Gut. Indes liegt es in der Natur seines Standpunkts, daß er die rechte Mitte zwischen Weltschmerz und Lebenslust nicht zu finden vermag. Obgleich eine jenseitige Vergeltung postulirend, kommt er doch in seinen Gedanken vom Jenseits über die trostlose Hadesvorstellung nicht hinaus. Sarkastisch begründet er seine zu Gunsten des lebenden Hundes ausfallende Vergleichung v. 5. 6: *Denn die Lebenden wissen daß sie sterben werden, die Todten aber wissen gar nichts und haben weiter keinen Lohn, denn vergessen wird ihr Gedächtnis. Sowol ihr Lieben als ihr Hassen und ihr Eifern ist längst geschwunden, und sie haben keinen Theil weiter auf ewig an allem was unter der Sonne geschieht.* Die Beschreibung des Todeszustandes beginnt sarkastisch und wird dann elegisch. „Sie haben keinen Lohn weiter", näml. auf der Oberwelt, da dort daß sie einmal existirten und was sie Dankeswerthes thaten nur zu bald vergessen wird; freilich könnte Koheleth hier wo sich sein Blick mit finsterer Wolke umzogen auch das mit meinen, daß Gott ihrer vergessen Iob 14, 13. Die Suff. von אַהֲבָתָם u. s. w. geben sich als subjektiv und es ist kein Grund vorhanden, sie mit Kn. Ginsb. objektiv zu fassen: nicht blos die Objekte des Liebens, Hassens, Sichereiferns sind ihnen entzogen, sondern diese ihre vormaligen Affekte und Bethätigungen selber haben aufgehört (Rosenm. Hitz. Zöckl. u. A.), sie liegen, wie דְּבַר אֲשֶׁר sagt, weit hinter ihnen als schlechthin vergangene, denn die Todten haben keinen Theil mehr an der auf der lichten Oberwelt sich vollziehenden Geschichte und sie können keinen Theil mehr daran haben, denn die Todten sind als Unlebendige nicht allein ohne Wissen, sondern auch ohne Fühlen und Begehren. Die Darstellung des Zustandes nach dem Tode ist hier trostloser als irgendwo sonst. Denn anderwärts lesen wir, daß die diesseits lebendig Gewesenen in der שְׁאוֹל d. i. dem tief (√שׁאל schlaff s., herabhangen, längshin abwärts gehen)

unterhalb der Oberwelt gelegenen Todtenreich als רְפָאִים (Jes. 14,9 u. ö.) fern von Gottes Liebe und Lobe (Ps. 6, 6. 30, 10) ein aussichtsloses (Iob 7, 7 f. 14, 6—12. Ps. 88, 11—13) finsteres (Iob 16, 21 f.) Schattendasein fortführen — die Seele im Hades, obwol weder vernichtet noch schlafend, befindet sich nicht minder im Todeszustand als der Leib im Grabe. Hier aber ist der Todeszustand nicht einmal gegen die Vorstellung völliger Auflösung des Lebens, gänzlicher Vernichtung der Besonderheit gewart, geschweige daß die vom Verf. anderwärts postulirte jenseitige d. i. wenn nicht diesseits doch irgendwann sich vollziehende Vergeltung einen Lichtstrahl in die Nacht des Todes würfe — das apokryphische Buch der Weisheit, welches in dem auf den Tod folgenden Jenseits einen Vergeltungszustand der Seligkeit und Unseligkeit unterscheidet, hat hierin das kanonische B. Koheleth überflügelt. Vergeblich beziehen Targum, Midrasch und ältere christliche Ausll. das Gesagte auf die verstorbenen Gottlosen; andere lassen hier Koheleth die Rede der Atheisten anführen (z. B. Oetinger) und fassen in monströser Selbsttäuschung v. 7 als die der Stimme des Fleisches entgegentretende Stimme des Geistes (Hgst.). Aber was hier Koheleth nur in sonderlich schroffer Weise ausspricht, ist die im A. T. herrschende Hadesvorstellung. Sie ist die Folge der Betrachtung des Todes nach seiner Zornseite. Die Offenbarung läßt diese Betrachtungsweise absichtlich stehen, aber aus Prämissen, welche die Offenbarung darreicht, zieht das religiöse Bewußtsein im Laufe der Zeit immer entschiedener den Schluß, daß der gottverbundene Mensch durch den Tod hindurch erreichen werde was seit die Sünde in der Welt ist nicht ohne Abbruch des diesseitigen Lebens d. i. nicht ohne Tod erreicht werden kann, näml. ein vollkommneres Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Jedoch bleibt der Wirrwarr der Hadesvorstellung im A. T. unüberwunden, sie wirft auch noch im B. Sirach in die Betrachtung des Jenseits ihre tiefen Schatten (17, 22 f.) — erst die neutest. Erlösung überwindet sie thatsächlich und gibt zur Betrachtung des Todes nach seiner Lichtseite den Ausschlag. In dieser unter vielen Schwankungen sich dem neutest. Ziele zubewegenden Geschichte der Vorstellungen vom Jenseits ist das B. Koheleth ein bedeutsamer Bestandtheil; am wenigsten sollte der christliche Ausleger Interesse daran haben, die Erkenntnismängel, welche dem Verf. wahrhaft geistliche Ueberwindung seines Pessimismus unmöglich machen, wegzudeuteln und zu vertuschen. Er bringt es im Gegens. zu seinem Pessimismus nicht über den irdischen Eudämonismus hinaus, welcher, ohne von einem jenseitigen Leben zu wissen (nicht, wie der moderne Pessimismus, ohne von einem jenseitigen Leben wissen zu wollen) heiteren Genuß des diesseitigen Lebens, soweit er sittlich zulässig, anräth v. 7—10: *Geh, iß mit Freude dein Brot und trinke mit fröhlichem Herzen deinen Wein, denn vorlängst hat Gott gutgeheißen dein Handeln. Zu aller Zeit seien deine Kleider weiß und Oel auf deinem Haupte gehe nicht aus. Genieße des Lebens mit einem Weibe das du lieb gewonnen alle Tage deines eitelen Lebens hindurch, welches er dir verliehen unter der Sonne — all*

deine eitelen Tage hindurch, denn das ist dein Theil am Leben und an deiner Mühe, womit du dich abmühest unter der Sonne. Alles was deine Hand erreichen mag zu thun mit deiner Kraft, das thue; denn nicht gibt es Thun und Rechnen und Wissen und Weisheit in der Unterwelt, wohin du gehen wirst. Hgst. vernimmt hier die Gegenstimme des Geistes, wogegen Oetinger Mendelss. u. A. auch hier noch, und hier erst recht, epikurischen Sinn sich aussprechen hören. In der That aber ist dieses לָךְ bis חוֹלֵךְ שָׁמָּה des Verf. eigenste Rede, sein das ganze Buch durchziehendes und hier als Abschluß einer längeren Gedankenreihe sonderlich wortreiches *Ceterum censeo*. Wir recapituliren diese Gedankenreihe: Einerlei Geschick, zuletzt gleiches Endgeschick, trifft alle Menschen ohne je nach ihrer sittlichen Beschaffenheit einen Unterschied zu machen — eine üble Sache, um so übler, als sie dem Laster und Leichtsinn Vorschub leistet; nach zurückgelegtem Leben geht der Weg der Menschen ohne Ausnahme zu den Todten (אל־המתים) und alle weitere Aussicht ist abgeschnitten, denn nur wer der Klasse der lebenden Wesen (אל כל־החיים) angehört hat frohen Mut, hat Unternehmungsgeist — selbst das niedrigste Wesen wenn es lebt steht höher im Werthe und ist besser daran als das höchste wenn es todt ist, denn der Tod ist das Ende alles Wissens und Fühlens, aussichtsloses Abgeschnittensein von dem Leben unter der Sonne. Daraus daß es nur Ein Leben, Ein diesseitiges Leben gibt, ergibt sich die Mahnung, das Eine möglichst zu genießen — Gott selber, dem wir es verdanken, will es so haben daß wir es genießen, freilich innerhalb der von ihm gezogenen sittlichen Schranke, denn diese Beschränkung ist mit seinem Gutheißen von selbst gegeben. Falsch erklären Trg. Raschi Hgst. Ginsb. Zöckl.: denn dein sittliches Thun und Streben gefällt ihm schon längst — der Angeredete ist ja irgendwer, keine bestimmte Person, der schon ein solches belobendes Zeugnis ausgestellt werden könnte. Eher wie Grotius u. A.: *quia Deus favet laboribus tuis h. e. eos ita prosperavit, ut cuncta quae vitam delectant abunde tibi suppetant.* Der Ged. ist ganz im Geiste des B. Koheleth, denn Frucht der Arbeit und Genuß dieser Frucht der Arbeit ist, wie 2, 24. 3, 13 u. ö. gesagt wird, eine Gabe von oben, und übrigens ließ sich dies dem Angeredeten sagen, da 7ª voraussetzt, daß er über herzstärkendes Brot und herzerfreuenden Wein verfügt. Aber bei beiden Erklärungen begreift sich כְּבָר nicht, welches die alten Uebers. aus Mangel an Verständnis unübersetzt lassen. Richtig AE: כי אלה חמעשׂים רצה אלהים שתעשׂה denn Gott will daß du also handelst, richtiger Hitz.: vorlängst, zum voraus hat Gott genehmigt dieses dein Thun, so daß du dir darüber keine Skrupel zu machen hast. Wie bedeutsam das כבר für den Ged. ist, deutet die Accentuation an, die ihm *Zakef* gibt: von vornherein schon hat Gott diesem deinem Essen in Freude, diesem deinem Trinken mit fröhlichem Herzen das Siegel seines Wolgefallens aufgedrückt — die Motivirung macht Mut zum Genießen, gibt diesem zugleich aber eine Weihe, denn will Gott daß wir das Leben genießen, so versteht sichs von selbst, daß wir es so

wie er es will zu genießen haben. Die weißen Kleider לְבָנִים sind Gegens. des schwarzen Traueranzugs und also Ausdruck festlicher Freude, festfroher Stimmung; Schwarz und Weiß sind schon nach uralter Farbensymbolik die Farben der Trauer und der Freude, denen Finsternis und Licht entsprechen.[1] Zu den herzerfreuenden Dingen gehört nach Spr. 27, 9 auch das Salböl. Trauer und Salbung schließen sich aus 2 S. 14, 2., Wonne und Oel stehen im engsten Wechselbezug Ps. 45, 8. Jes. 61, 3., Oel welches das Haar schmeidigt und dem Angesicht Glanz verleiht (s. zu Ps. 104, 15). Dieses Oel soll auf dem Haupte nicht ausgehen und also die Stetigkeit behaglichen Wollebens keine Unterbrechung erleiden. In 9ᵃ übers. die Meisten: Genieße das Leben mit dem Weibe das du liebst, aber der Verf. sagt absichtlich nicht הָאֲשֶׁת, sondern אִשָּׁה und auch daß er חַיִּים, nicht הַחַיִּים sagt, ist nicht ohne Bedeutung. Er will sagen: Bring in Erfahrung was Leben, was Glückseligkeit ist (vgl. die indeterminirten Begriffe Ps. 34, 13) mit einem Weibe die du lieb gewonnen (Hier.: *quaecunque tibi placuerit feminarum*), worin indirekt die Aufforderung liegt, sich ein solches zu erkiesen, wobei die pessimistische Kritik des weiblichen Geschlechts 7, 26—28 für den Verf. in den Hintergrund tritt, indem der Eudämonismus, die andere Seite seiner Weltanschauung, die Oberhand gewinnt. Die accus. Zeitbestimmung „alle Tage des Lebens deiner Eitelkeit (d. i. deines vergänglichen nichtigen Lebens) hindurch" ist wie 6, 12 vgl. 7, 15. Sie wird in „alle Tage deiner Eitelkeit hindurch" wiederholt; die Wiederholung ist schleppend und unnöthig (deshalb von LXX Trg. Syr. weggelassen), wahrsch. wie das והדרך Ps. 45, 5 eine Dittographie; indes findet auch Hitz. darin großen Nachdruck. Der hinter der ersten Zeitbestimmung stehende Relativsatz geht auf diese: die Tage die er (האלהים 7ᵇ) verliehen hat unter der Sonne (als da zu durchlebende). הוא in 9ᵇ geht attractionell auf חֶלְקֶךָ (Hier.: *haec est enim pars*) wie 3, 22. 5, 17 vgl. 7, 2; schon deshalb ist die LA der Babylonier חַיִּים zu verwerfen: dieser Genuß, besonders der ehelichen Freuden, ist dein Theil am Leben und an deiner Arbeit welche du leistest unter der Sonne d. i. der dir beschiedene reelle Gewinnantheil von beiden, dessen du hienieden froh werden darfst und sollst. Der Verf. empfiehlt aber kein fortwährendes *dolce far niente*, kein müßiggeherisches, unnützes, in Genuß aufgehendes Schlaraffenleben, sondern gibt seinem Aufrufe zur Freude die Kehrseite: Alles was deine Hand erreichen mag (d. h. was du ermöglichen kannst und dir möglich ist

1) Vgl. *Schabbath* 114ᵃ: Begrabet mich nicht in weißen und nicht in schwarzen Kleidern, in weißen nicht, denn vielleicht werde ich nicht der Seligen einer und bin wie ein Bräutigam unter Trauernden; in schwarzen nicht, denn vielleicht werde ich der Seligen einer und bin wie ein Trauernder unter Bräutigamen; *Semachoth* II, 10: den der sich der Gemeinschaft der Gemeinde entzogen bestatte man nicht feierlich, die Brüder und Verwandten solcher sollen sich in Weiß kleiden und in Weiß hüllen; *Joma* 39ᵇ wo das Gesicht eines זקן לבוש לבנים heilverkündend und das eines solchen לבוש שחורים ועטוף לבנים unheilverkündend ist. Anderwärts ist Weiß die Farbe der Unschuld *Schabbath* 153ᵃ. Midrasch zu Spr. 16, 11 und Schwarz die Farbe der Schuld *Kidduschin* 40ᵃ u. ö.

1 S. 10, 7. Lev. 12, 8), es mit deiner Kraft auszuführen, das führe aus. Die Accentuation ist feinsinnig. Wenn der Verf. meinte: das thue mit ganzer Kraft (Hier. *instanter operare*), so würde er בְּכָל־כֹּחֲךָ (Gen. 31, 6) sagen. So wie die Worte lauten fordern sie den Angeredeten auf, in seinem Wirken nicht hinter dem nach Maßgabe seiner Kraft irgend Möglichen zurückzubleiben, also zu einem die Leistungsfähigkeit bis aufs Aeußerste anspannenden Wirken. Die Begründung der Aufforderung kehrt 10^b zu dem Satze zurück, aus welchem sie gefolgert wurde: im Hades, wohin zu gehen du begriffen bist *(iturus es)*, gibt es kein Handeln und Berechnen (s. 7, 25) und Wissen (וְדַעַת[1]), und keine Weisheit. Praxis und Theorie haben da ein Ende. Also: genieße, aber nicht ohne zu wirken, ehe die Nacht kommt, da Niemand wirken kann. So sagt Jesus Joh. 9, 4 in freilich anderem Sinne als Koheleth. Die Nacht die er meint ist der Untergang des diesseitigen Lebens, welches für Ihn wie jeden Menschen seine besondere Berufsaufgabe hat, die innerhab der Grenzen desselben entweder erfüllt oder nicht erfüllt wird.

Unberechenbarkeit der Erfolge und der Lebensdauer IX, 11 f.

Eine andere Reflexion, insofern nicht ohne Anknüpfung im Vorigen, als die Erfahrungsthatsache, daß Tüchtigkeit noch nicht Gewähr für erzielten und verdienten Erfolg ist, vorzugsweise auf die Weisheit bezogen wird v. 11: *Weiter bekam ich unter der Sonne zu sehen, daß nicht den Schnellen der Lauf gehört, und nicht den Helden der Krieg, und auch nicht den Weisen Brot, und auch nicht den Klugen Reichtum, und auch nicht den Wissenden Gunst; denn Zeit und Schicksal betrifft sie alle.* Das nächstvorausgegangene רָאִיתִי, an welches sich dieses שַׁבְתִּי וָאֶרְאֶה passend anschließt, ist 8, 17. Statt *redii et videndo quidem* = *rursus vidi* (vgl. 8, 9 und zu 9, 1) hatten wir 4, 1 den planeren Ausdruck *redii et vidi.* Das fünfmalige ל ist das der Zugehörigkeit, einer solchen näml. kraft welcher man Herr über das Genannte ist, Macht darüber hat, frei darüber verfügt. Den Schnellen gehört nicht der Lauf (מֵרוּץ n. d. F. מְשׂוֹט, Masc. zu מְרוּצָה, nur hier) d. h. ihre Schnelligkeit ist noch keine Bürgschaft dafür daß sie zum Ziele gelangen werden. Lth. frei: *Das zu laufen nicht hilft schnell sein* d. h. zu einem Zweck und Ziel erreichenden Laufen. „Den Helden gehört nicht der Krieg" will sagen, daß er vielmehr לה׳ ist 1 S. 17, 47 — Gott allein, nicht an sich schon physische Uebermacht (Ps. 33, 16) gibt dem Kriege die Wendung zum Siege. Ebenso liegen Broterwerb, Reichtum, Gunst (d. i. Beliebtheit, Einfluß, Ansehen) nicht an sich schon in Weisheit, Klugheit, Wissen wie eine unausbleibliche Wirkung

1) Nicht וְדַעַת, weil das Wort verbindenden, nicht trennenden Accent hat, s. zu Ps. 55, 10. Consequent ist, wie wir schon mehrmals bemerkt haben, die Punctation hierin nicht, vgl. וְדַיַּצַ 2, 26 und וְעֶרֶב Ps. 65, 9., welche beide gegen die Regel (s. Baer zu Abulwalids *Rikma* p. 119 Note 2) verstoßen.

in ihrer Ursache, sondern Eintritt oder Nichteintritt dieser Folgen hängt von Zeit und Umständen ab, welche außer des Menschen Macht liegen, und ist also in oberster Instanz bedingt durch Gott (vgl. Röm. 9, 16[1]); jene alle, deren Tüchtigkeit den Erfolg zu gewährleisten scheint, trifft Zeit und Schicksal, beide kommen ihnen entgegen und vertreten ihnen den Weg, sie sind in unberechenbarer Weise von beiden abhängig und ihnen machtlos unterworfen. Wie der Begriff des geistig Ueberlegenen hier dreifach durch הֶחָכָם (wov. לַחֲכָמִים der gleichfalls mit dem Art. versehene Plur. 9, 1. Ex. 36, 4. Est. 1, 13), הַנָּבוֹן und הַיֹּדֵעַ ansgedrückt wird, so folgen Jes. 11, 2 die Geistesgaben der חכמה, בינה und דעת aufeinander. עֵת ist hier die Zeit mit ihren besonderen Zeitumständen (Conjuncturen) und פֶּגַע Widerfahrnis, bes. zustoßende Widerwärtigkeit, denn das Wort wird auch ohne Zusatz (1 K. 5, 18 פֶּגַע רָע) von Unfällen gebraucht (z. B. in dem Namen שיר פגעים Schutzlied bei Fährlichkeiten, welchen Ps. 3 und 91 führen). Das Masc. יִקְרֶה richtet sich nach ופגע; jedoch kann auch עֵת als Masc. gebraucht werden Hohesl. 2, 12. Böttch. § 648, näml. „mit Verkennung seines Ursprungs" (v. Orelli). Diese Bedingtheit des Menschen in seinen Leistungen trotz aller Befähigung wird dadurch begründet daß der Mensch überh. nicht Herr seines Lebens ist v. 12: *Denn es weiß der Mensch auch nicht seine Zeit: gleich den Fischen, welche eingefangen werden im bösen Netz, und gleich den Vögeln, den in der Falle eingefangenen — gleich diesen werden die Menschenkinder verstrickt zur Unglücks-Zeit, wenn es hereinbricht über sie plötzlich.* Die Partikeln כִּי גַּם gehören hier nicht so eng zus. wie 8, 12. 4, 14. wo richtiger כִּי גַם (כי mit verbindendem Accent) punktirt sein sollte; כי beherrscht den Satz und גם gehört dem Sinne nach zu אֶת־עִתּוֹ. Das Besondere wird aus dem Allgemeinen begründet: der Mensch ist nicht Herr über die Zeit seiner selbst, über seine Person und sein Leben, und also auch nicht über die Erfolge seiner Gaben und Handlungen trotz den günstigsten Vorbedingungen, welche den Erfolg außer Zweifel zu stellen scheinen; denn ehe der Erfolg eintritt, dessen er gewiß sein zu dürfen scheint, kann plötzlich seine Zeit abgelaufen und sein Lebensziel gekommen sein; Hier. übers. עִתּוֹ (vgl. 7, 17) richtig *finem suum,* עת mit folg. Gen. bed. häufig (s. darüber zu Iob 24, 1) den Zeitpunkt wo sich Jemandes Geschick entscheidet, den Termin wo Abrechnung gehalten wird, hier geradezu den *terminus ad quem.* Die Plötzlichkeit, mit welcher die Menschen häufig unvorhergesehen die Katastrophe überkommt, die ihrem Leben ein Ende macht, wird durch Vergleichung mit den Fischen welche unversehens im Netze und Vögeln die in der Vogelfalle sich festgehalten finden veranschaulicht. Mit שֶׁנֶּאֱחָזִים wechselt in zwiefacher Variirung des Ausdrucks הָאֲחֻזוֹת, welches bei v. d. Hooght, Norzi u. A. האחזות mit gesetzwidriger Verdoppelung geschrieben wird.[2] מְצוֹדָה Netz, wozu 7, 26 מְצוֹדִים der Plur.,

1) Nicht aber Jer. 9, 22 — diese Stelle, welche Bernstein für eine Lehnstelle hält, ist ganz anderer Art.

2) s. Ed. König, Gedanke, Laut und Accent (1874) S. 72.

geht wie die gleichlautende Benennung des Belagerungsthurms (14b) auf den Wurzelbegriff des Spähens (Jagens) zurück und bekommt hier das die Sache der Phantasie näher bringende Epitheton רָעָה. Die Vögel צִפֳּרִים (von einer Grundform mit kurzem Endvocal, vgl. assyr. *iṣṣur* aus *iṣpur*) sind wegen ihrer Schwäche, wie Jes. 31, 5 als Bild zarter Liebe, weiblich vorgestellt. Die zweite Vershälfte beginnt dem Baue des Verses gemäß mit כָּהֵם (was noch öfter als כְּמוֹהֶם vorkommt). יוּקָשִׁים ist *prt. Pu.* für מְיֻקָּשִׁים (Ew. § 170d); das participiale מ ist abgeworfen und ק ganz wie ein Guttural behandelt, dessen unthunliche Verdoppelung durch Dehnung des Vocals compensirt wird. Der Gebrauch des Part. ist hier befremdender als z. B. Spr. 11, 13. 15, 32; die sich wiederholende Thatsache ist wie eine Eigenschaft behandelt. Gleich den Fischen und Vögeln sind sie solche die verstrickt sind u. s. w. Anders Hitz.: gleich jenen sind sie gefangen während der Dauer ihres Lebens auf die böse Zeit hin . . aber das Verstricktwerden geht ja doch dem Doppelbilde gemäß der Katastrophe nicht voraus, sondern ist deren Folge. Richtig Ginsb.: *like these are the sons of men ensnared in the time of misfortune.* רָעָה könnte Adj. sein wie Am. 5, 13. Mi. 2, 3., aber da es näher liegt, כְּשֶׁתִּפּוֹל auf רעה als auf עת zu beziehen, so wird רעה wie in dem häufigen יום רעה (7, 14 vgl. Jer. 17, 17 mit 15, 11) als Genitiv gedacht sein. Ein Beispiel für das Gesagte ist die tödtliche Verwundung Ahabs durch ein nicht auf ihn gezieltes Pfeil, welcher er, noch eine kleine Weile sich aufrecht haltend, לְעֵת בוא חשמש erlag 2 Chr. 18, 33 f.

Weitere Fortsetzung der Erlebnisse mit untermischten Sprüchen IX, 13 — X, 15.

Erlebnis und Sprüche, die Weisheit und die ihr in den Weg tretenden Gegensätze betreffend IX, 13 — X, 3.

Mit שבתי וראה 11a hat der Verf. die Erfahrungsthatsache eingeführt, daß sich mit Weisheit keineswegs immer eine sichere und geachtete Lebensstellung als deren Folge verbindet; jetzt erzählt er ein Erlebnis, welches beispielsweise zeigt, wie wenig die Weisheit einbringt ungeachtet des Außerordentlichen das sie leistet v. 13: *Auch das hab' ich als Weisheit zu sehen bekommen unter der Sonne und sie galt mir groß.* Falsch construirt Venet. ἔτι τόδε τεθέαμαι· σοφία ὑπὸ τῷ ἡλίῳ, wie auch Hitz., indem er זֶה (neutrisch wie 7, 27) liest. Es ist kein Grund vorhanden, den das folg. Erlebnis anführenden Satz so zu zerbröckeln. זֹה gehört mit חָכְמָה zus., aber nicht wie Lth.: *Ich habe auch diese Weisheit gesehen,* was זאת החכמה heißen müßte, sondern wie Hier.: *Hanc quoque sub sole vidi sapientiam,* dies aber, indem גַּם־זֹה wie 5, 15 vgl. 18 sich attraktionell zu חכמה als seinem Präd. verhält, s. v. a. καί γε τοῦτο εἶδον σοφίαν, wie LXX übers., deutsch: auch dies hab' ich als Weisheit zu Gesichte d. i. zu erleben

bekommen (Zöckl.) — auch dies, näml. die folgends erzählte Leistung, in welcher mir Weisheit von außerordentlicher Größe entgegentrat. Wie Mordochai Est. 10, 3 גָּדוֹל לַיְּהוּדִים heißt, so sagt hier Koheleth, die darin zu Tage getretene Weisheit sei ihm groß erschienen (אֵלַי wie sonst בְּעֵינַי oder לְפָנַי). Nun folgt das Erlebnis, welches aber nicht bloß eine Lichtseite, sondern auch eine Schattenseite hat, denn die Weisheit die so Großes leistete erntete davon nur Undank v. 14—15: *Eine kleine Stadt und Männer darin nur wenig — zu der kam ein großer König herangezogen und umzingelte sie und errichtete gegen sie hohe Belagerungswerke. Und er traf darin einen armen weisen Mann und der rettete die Stadt durch seine Weisheit und kein Mensch gedachte jenes armen Mannes.* Was sich über die zeitgeschichtliche Beziehung des Erzählten sagen läßt, ist bereits S. 221 und 222 gesagt worden; der מֶלֶךְ גָּדוֹל ist wahrsch. der asiatische Großkönig und zwar der persische. Hier. übers. wörtlich: *Civitas parva et pauci in ea viri, venit contra eam* — jenes ist das Subj. und dieses dazu das Präd., der Gegenstand steht plastisch starr voraus und es folgt dann was ihm widerfuhr; der Satzbau ist im Grunde der selbe wie Ps. 104, 25. Das von jederlei Herankommen an etwas sagbare בּוֹא אֶל ist hier wie Gen. 32, 9 von feindlichem Angriff gemeint. Mit עַל pflegt das Obj. der Belagerung und Bekriegung bezeichnet zu werden 2 K. 16, 5. Jes. 7, 1. Zwei Codd. de Rossi's haben מְצוֹרִים, aber das ist ein Schreibfehler; der Plur. von מָצוֹר lautet weiblich מְצָרוֹת Jes. 29, 3. מְצוֹדִים ist wie 7, 26 Plur. v. מָצוֹד (v. צוּד spähen), hier wie sonst גַּבִּין und דַּיִק der Belagerungsthurm, auf ebenem Boden oder auf dem Wall errichtet, um die schwachen Seiten des belagerten Orts zu erspähen und ihn mit Wurfgeschossen zu überschütten. Das folg. וַיִּמְצָא בָהּ wird von Trg. Syr. Hier. Arab. Lth. übers.: „und es fand sich in ihr"; die meisten Ausll. erkl. ebenso indem sie auf 1, 10 יֹאמַר *dicat aliquis* verweisen. Aber daß מצא in dieser Gedankenfolge s. v. a. וְנִמְצָא (Iob 42, 15) sei, wäre doch nur anzunehmen, wenn es unmöglich wäre, den König als Subj. zu fassen, was Ew. mit LXX und Venet. trotz § 294[b] thut. Freilich wäre es nicht möglich, wenn, wie Vaih. bem., das Finden ein Suchen voraussetzte, vgl. aber dagegen z. B. Dt. 24, 1. Ps. 116, 3. Auch wir sagen von einem, dem wider Erwarten ein Uebermächtiger entgegentritt, daß er einen ebenbürtigen Gegner, daß er seinen Mann gefunden. So heißt es hier von dem großen Könige: er fand in der Stadt einen armen weisen Mann, traf darin auf einen solchen, an dem sein Plan scheiterte. חָכָם ist das Eigenschaftswort zu der mit אִישׁ מִסְכֵּן bezeichneten Person des Armen (vgl. 2 Chr. 2, 13); die Accente bezeichnen dieses Verh. richtig. Statt וּמִלַּט־הוּא würde die ältere Sprache וַיְמַלֵּט sagen, sie redet nicht wie hier der Verf. in lauter Perfekten, sondern hebt das Hauptfactum durch das *fut. consec.* hervor. Das *ē* von מְלַט ist wie 12, 9 das von לְמַד vor Makkef auf das urspr. *a* zurückgegangen. Die Hervorhebung des in מלט enthaltenen Subj. durch הוּא ist der Annahme, daß ומצא den König zum Subj. hat, günstig; indes gehört auch da wo keine Entgegensetzung (wie z. B. Jer. 17, 18) vorliegt

dieser Pleonasmus zu den stilistischen Eigenheiten des Buchs (s. darüber S. 207 Nr. 3). Statt אָדָם לֹא ist in der älteren Sprache אִישׁ לֹא üblich; viell. will der Verf. hier die Wiederholung des אִישׁ vermeiden, aber er sagt auch 7, 20 אָדָם אֵין für אִישׁ אֵין, wo kein solcher Anlaß vorlag. Bedroht durch ein gewaltiges Belagerungsheer, mit dem sie den Kampf nicht aufnehmen konnte, befand sich die an sich kleine und noch dazu von ihrer streitbaren Mannschaft bis auf einen kleinen Rest verlassene Stadt (diese Vorstellung scheint man mit וְאַנְשִׁים בָּהּ מְעַט verknüpfen zu müssen) in härtester Bedrängnis, aber sie wurde daraus, als Alles den Kopf verloren hatte, durch die Weisheit des armen Mannes gerettet (viell. in ähnlicher Weise wie 2 S. c. 20 Abel Beth-Maacha durch die Weisheit eines Weibes). Nachdem dies aber geschehen war, verschwand der weise Arme alsbald wieder in den Hintergrund, kein Mensch gedachte seiner so wie er als Retter der Stadt es verdiente, er war eben arm und blieb es und *pauper homo raro vivit cum nomine claro*. Der arme Mann mit seiner heilskräftigen Weisheit, bem. Hgst., ist Israel. Und Wangemann (1856) mit verallgemeinertem Sinn der Parabel: „Die belagerte Stadt ist das Leben des Einzelnen, der große König der sie belagert ist der Tod und das Gericht des Herrn." Aber gesünder und treffender bem. Luther: *Est exemplum generale, cujus in multis historiis simile reperitur* und: *Sic Themistocles multa bona fecit suis civibus, sed expertus summam ingratitudinem.* Der Verf. erzählt eine selbsterlebte politische Geschichte, woran er einerseits gesehen hat, wie Großes Weisheit vermag, und woraus er andrerseits die folg. Lehre gezogen hat v. 16: *Und ich sprach: Besser ist Weisheit als Stärke, aber die Weisheit des Armen ist verachtet und seine Worte werden nicht gehört.* Mit ‚ich sah' leitet der Verf. Warnehmungen und mit ‚ich sprach' seine Reflexionen darüber ein (S. 208 unt.). Die Weisheit ist besser als Stärke, indem sie den Weisen und durch ihn Andern mehr leistet als physische Kraft, mehr wie 7, 19 gesagt ward als עֲשָׂרָה שַׁלִּיטִים. Aber der Respekt, in den sonst einen Menschen Weisheit zu setzen pflegt, geht wenn es Weisheit eines Armen ist in dem Despekt unter, welchem ihn seine Armut aussetzt — man läßt sich, wie obige Geschichte zeigt, seinen Dienst, wenn die Noth dazu drängt, gefallen, aber in der Regel verhallen seine Worte ungehört, denn die Menge schätzt den Werth dessen was sie zu hören bekommt nach Ansehn der Person.

An diese dem Erlebten entnommene Lehre schließen sich nun Lehrsprüche verwandten Inhalts an v. 17: *Worte von Weisen, in Ruhe vernommen, haben den Vorzug vor dem Geschrei eines Herrschers unter den Thoren.* Statt טוֹבִים מִן steht hier einfaches מִן *prae* wie 4, 17 um die Vorzüglichkeit des Einen vor dem Andern auszudrücken. Hitz. findet in diesem Spruche den Sinn, daß, wie sich in jener Geschichte gezeigt hat, Worte von Weisen, mit Gelassenheit angehört, dem Geschrei eines Gebieters über Thoren den Sieg abgewinnen. Aber 1) fordert der Gegens. von נַחַת und זַעֲקַת die Gelassenheit den Weisen selbst zuzueignen und sie nicht in die Hörer zu verlegen; 2) ist מוֹשֵׁל בַּכְּסִילִים

nicht ein Herrscher über Thoren, wobei es fraglich bliebe, ob er selbst ein Thor sei oder nicht (vgl. Iob 41, 26), sondern ein Herrscher unter Thoren (vgl. 2 S. 23, 3 מוֹשֵׁל בָּאָדָם ein Herrscher unter den Menschen und Spr. 30, 30 גִּבּוֹר בַּבְּהֵמָה der Held unter den Thieren) d. h. ein solcher welcher unter Thoren die Stellung des obersten einnimmt. Die Worte des weisen Armen verhallen ungehört, sie finden keinen Eingang weil ihm die imponirende glänzende Aeußerlichkeit fehlt, nach welcher die Menge den Werth der Worte taxirt; überhaupt sucht sich der Weise nicht durch prahlerisches und gewaltsames Auftreten Geltung zu verschaffen, seine Worte נִשְׁמָעִים בְּנַחַת werden gehört, lassen sich hören, geben sich zu hören (vgl. z. B. Hohesl. 2, 12) in Ruhe (Jes. 30, 15), indem er, ihrer inneren Ueberzeugungskraft vertrauend und den Erfolg Gotte anheimstellend, auf marktschreierischen Pomp und den äußeren Zwang irdischer Mittel verzichtet (vgl. das Bild des sanftmütigen und demütigen Knechtes Gottes Jes. 42, 2. Mt. 12, 19); aber solche in anspruchs- und leidenschaftsloser Ruhe sich zu vernehmen gebende Worte Weiser sind mehr werth als das Geschrei womit ein Narrenkönig, ein Erzthor, ein Nonplusultra unter den Thoren seine vermeintliche und angebliche Weisheit ausposaunt und den Hörern aufdringt. Auch noch der folg. Spruch lehnt sich an die erzählte Geschichte v. 18: *Besser ist Weisheit als Kriegsgeräthe, und Ein Sünder verdirbt vieles Gute.* Die obige Geschichte hat beispielsweise gezeigt, daß Weisheit mehr ausrichtet als Kampfesgeräthe כְּלֵי קְרָב = כְּלֵי מִלְחָמָה (assyr. *unut tahazi*[1]) d. i. alles das Zeug, das zur Kriegsbereitschaft gehört. Aber das viele Gute, was ein Weiser zu wirken in Begriff ist oder gewirkt hat, kann Ein Sünder (חוֹטֶא[2], s. die textkrit. Bem. zu 2, 26) durch Verrath oder Verleumdung vereiteln oder auch durch ein Bubenstück der Schadenfreude zerstören. Es ist ein synthetischer Zweizeiler, dessen zwei Theile sich auch selbständiger fassen lassen. Wie Weisheit Großes leistet, so kann auch ein einziger Bösewicht eine sich weit erstreckende Wirksamkeit haben, näml. eine solche welche vieles Gute vernichtet. Die zweite Hälfte des Doppelspruchs leitet auf den folg. über X, 1: *Giftiges Geschmeiß macht stinkend, macht gährend des Salbenbereiters Oel; schwerer als Weisheit, als Ehre wiegt ein wenig Narrheit.* Man braucht זְבוּבֵי מָוֶת wegen der folg. Singulare des Präd. weder in זבובי מות (von Hitz. als möglich hingestellt) noch in זבוב יָמוּת (Luzz.) zu verwandeln; beides ist unzulässig, denn der Stil Koheleths schmückt sich nicht mit Archaismen wie *Chirek compaginis* und auch attributivsätzliches זבוב ימות ‚eine Fliege welche stirbt' ist für ihn zu preziös, aber beides ist auch unnöthig, denn auf einen Plur. des Subj., in welchem weniger die Mehrheit des Einzelnen als die Einheit der Art in Betracht kommt, folgt gern der Sing. des Präd. z. B. Gen. 49, 22 (Gezweig) Jo. 1, 20 (Vieh) Jes. 59, 12 (Sündenschuld) u. dgl. Fraglich aber ist ob mit זבובי מות todbringendes d. i. giftiges Geschmeiß

1) s. Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien S. 129.

2) Der Syr. (nicht aber Trg.) hatte חטא vor sich und vocalisirt dies חֵטְא, was dem parall. חכמה besser zu entsprechen schien.

(LXX Trg.[1] Lth.) oder todtes Geschmeiß (Symm. Syr. Hier.) gemeint sei. Wir entscheiden uns für Ersteres, denn 1) wäre זבובי מות für זְבוּבִים מֵתִים (9, 4. Jes. 37, 36) ‚Todesfliegen' für ‚todte Fliegen' ein affektirt poetischer Ausdruck ohne Analogie, wogegen ‚Todesfliegen' für ‚tödtliche Fliegen' eine genit. Verbindung wie כְּלֵי מות, מִקְשֵׁי מות u. dgl. ist; Böttch. versteht Aasfliegen, aber um Fliegen zu bez. welche sich auf todte Körper setzen reicht der Ausdruck kaum aus. Indes ist es leicht möglich daß bei זבובי מות an solche Fliegen gedacht ist, welche den Tod von todten Körpern auf gesunde übertragen; die assyr. Syllabare zeigen, wie genau die Semiten vielerlei Arten von זבובים (assyr. *zumbi* = *zubbi*) unterschieden. 2) Man hat zwar zu Gunsten der ‚todten Fliegen' bem. daß jene Wirkung auf den Inhalt eines Salbentopfes nicht blos durch hineingefallene Giftfliegen, sondern überh. durch hineingefallene Fliegen hervorgebracht werde. Aber da das Salbenmischer-Oel auch der Art sein kann, daß es ohne durch einen todten Körper verändert zu werden diesen vielmehr einbalsamirt, so befremdet es nicht, daß das Ferment oder der Gährungserreger so drastisch mit *μυῖαι θανατοῦσαι* (LXX) bezeichnet wird; übrigens geschieht es ja auch deshalb, weil dem kleinen verderblichen Cadaver gegenbildlich סכלות מעט entspricht — die Weisheit תְּחִלָּתָהּ בָּעֲלִיָּה, ein wenig Narrheit ist also gleich kleinen tödtlichen Fliegen. Naturgemäß ist die Begriffsfolge רַבָּאִישׁ רַבִּיעַ. Der faulende Körper theilt seinen Fäulnisgeruch der Spezerei mit, macht sie aufsprudeln d. h. versetzt sie in Gährung, infolge welcher ein Aufschäumen und Aufsteigen von Bläschen אבעבועות (s. Raschi) entsteht. Dem Asyndeton יבאיש יביע entspricht in 1[b] das Asyndeton מֵחָכְמָה מִכָּבוֹד; Trg. Syr. Hier.,[2] welche mit ‚und' übers., sind deshalb keine Zeugen für die LA וּמִכָּבוֹד, Venet. aber (*καὶ τῆς δόξης*) hatte diese gewiß vor sich, sie steht an Gewicht der Bezeugung gegen die andere zurück, s. die textkrit. Bem. Im Allgem. leuchtet ein, daß der Vergleichspunkt die weithin sich erstreckende Schädlichkeit einer dem Anschein nach unbedeutenden Sache ist. Schon deshalb kann der Sinn von 1[b] nicht der sein, daß ein wenig Thorheit gewichtiger sei als Weisheit, als Ehre, gewichtiger näml. in den Augen der verblendeten Menge (Zöckl. Dächsel). Diese Beschränkung hätte der Verf. ausdrücken müssen, denn ohne sie ist der Satz eine Unwahrheit. Hier. indem er nach Trg. und Midrasch erkl.: *Pretiosa est super sapientiam et gloriam stultitia parva* versteht unter Weisheit und Ehre willkürlich die mit Selbstbespiegelung verbundenen — überdies paßt dieser Ged., den Lth. durch eingesetztes *zuweilen* limitirt, weder nach rückwärts noch nach vorwärts. Luzz. wie schon AE. Grot. Gei. Hgst. und die neuesten englischen Ausll. beziehen die Verba 1[a] zeugmatisch

1) Dieser faßt wie Talm. und Midrasch die tödtliche Fliege als Bild des יִצְרָא בִישָׁא (*prava concupiscemtia*). Aehnlich Wangemann: der in die Welt vergrabene Sinn.

2) LXX modelt 1[b] ganz um: *τίμιον ὀλίγον σοφίας ὑπὲρ δόξαν ἀφροσύνης μεγάλην* d. i. יקר מעט חכמה מכבוד סכלות רב (כבוד in der Bed. schwere Menge). van der Palm (1784) hält das für den urspr. Text.

zu 1b herüber: *similiter pretiosum nomine sapientiae et gloriae virum foetidum facit stoliditas parva.* Aber יביא verbietet diese Herüberziehung und überdies ist יָקָר מִן ‚geehrt von wegen' kein wahrscheinlicher Ausdruck; auch ergibt יקר מכבוד eine Tautologie, welcher Luzz. auszuweichen sucht indem er מכביד wie Trg. durch מרבה עשור ונכסים glossirt. Schon Raschi erkl. richtig, indem er יָקָר (syr. *jaḳîr*, arab. *waḳur, waḳûr*) in seiner Grundbed. als Synon. von כָּבֵד faßt: gewichtiger d. i. mehr ins Gewicht fallend als Weisheit, als Ehre ist ein wenig Narrheit, und indem er daran erinnert, daß eine einzige thörichte That Weisheit und Ehre eines Menschen mit Einem Male in ihr Gegentheil verkehren kann, sie annullirt in der Schätzung des Menschen beide als wären sie nicht vorhanden — *μικρὰ ζύμη ὅλον το φύραμα ζυμοῖ* 1 Cor. 5, 6. Der Satz ist wie in sittlicher so auch in intellektueller Bez. wahr. Weisheit, Ehre werden durch das kleine Quantum Narrheit aufgewogen, es stellt beide in Schatten, es fällt jene überwiegend in die Wagschale, es stempelt den Menschen trotz der Weisheit und Ehrwürdigkeit, die ihm übrigens eigen sind, zu einem Narren. Absichtlich heißt es im Bilde שָׁמָן רֹקֵחַ, der Salbenhändler *(pigmentarius)* kann nun mit dem ranzig gewordenen Parfum nichts anfangen — so hilft dem Menschen die Weisheit, die er besitzt, die Ehre, deren er bisher genoß, weiterhin nichts, die verhältnismäßig kleine Portion Narrheit, welche zum Ingrediens seiner Persönlichkeit geworden, gibt ihm den Charakter eines Narren und wirkt schlechthin entehrend. Kn. construirt richtig, aber seine Erkl. (auch Hlgst. Elst. Ginsb.): „ein wenig Thorheit zeigt sich oft wirksamer und folgenreicher als die Weisheit eines anerkannten und geehrten Weisen" hilft sich mit eingeschobenem ‚oft', depotenzirt מכבוד zu einem untergeordneten Begriff und ist gegen das Bild, welches Einen Topf und also Eine Persönlichkeit fordert. Ein Doppelspruch über Weisheit und Thorheit in ihrem Unterschied v. 2. 3: *Das Herz des Weisen ist nach seiner Rechten und das Herz des Thoren nach seiner Linken gerichtet. Und auch auf dem Wege, wenn ein Narr da gehet, fehlt ihm das Herz und er saget Allen, er sei ein Narr.* Die meisten Ausll. übers.: Des Weisen Herz ist zu seiner Rechten d. h. es sitzt rechts = auf dem rechten Flecke. Aber diese figürlich gemeinte und doch anatomisch lautende Bezeichnung wäre in dieser unterscheidenden Doppelform (vgl. dagegen 2, 14) abgeschmackt.[1] Das ל ist das der Richtung[2] und das zur Rechten des Menschen Gelegene ist figürliche Bezeichnung des Rechten, das zur Linken Bez. des Unrechten. Die Bez. geht von einer anderen

1) Christian Friedr. Bauer (1732) erkl. wie wir und bem.: „Uebersetzt man, des Weisen Herz ist zu seiner Rechten, aber des Narren Herz ist zu seiner Lincken, so klinget es als ob das Herz der Klugen und Thörichten einen verschiedenen Sitz im menschlichen Leibe haben solte, womit *profane* Leute hernach ihr Gespötte treiben."

2) Demgemäß ist v. 2 ein jüdisches Witzwort mit Bezug auf das Studium eines Buches (dieses als hebräisches gedacht) geworden: der Weise blättert immer rückwärts, das Gelesene repetirend; der Narr vorwärts, das noch nicht Gelesene oberflächlich vorwegnehmend und das Ende kaum erwarten könnend.

Vorstellung als Dt. 5, 32 u. ö. aus; das zur Rechten Gelegene als das dem Menschen handrecht Liegende bed. das worauf Beruf und Pflicht ihn hinweisen, הִשְׂמִאיל heißt in dem späteren Hebr. geradezu ‚sich auf die unrechte Seite schlagen.‘ Herz ist hier wie häufig s. v. a. Denken und Wollen. Der folg. Spruch v. 3 bildet mit diesem zus. einen Vierzeiler, denn er wird mittelst ו zur anderen Hälfte gemacht. Den Art. in כשהסכל und שהתקיף 6, 10 hat das *Keri* wie als unverträglich mit dem ש gestrichen. Die Wortstellung וגם בדרך כשסכל הלך ist invertirt für וגם כשסכל בדרך הולך, vgl. 3, 13 und auch רב שיהיו 6, 3 sofern dies „gesetzt daß viel seien“ bed. Offenbar kommt es dem Verf. auf Hervorhebung des בַּדֶּרֶךְ an, und warum anders als weil der Thor, dessen Herzensneigung laut 2ᵇ immer nach links hingeht, nun wie er nach vollzogener Wahl in seinem öffentlichen Auftreten erscheint ins Auge gefaßt ist. Statt חֲסַר לֵב־הוּא heißt es hier verbalsätzlich לִבּוֹ חָסֵר, was nicht nach 6, 2 zu übersetzen ist: *corde suo caret* (Herzf. Ginsb.), wogegen das Suff. und auch die Wortstellung, sondern nach 9, 8: *cor ejus deficit* d. h. sein Verstand läßt sich vermissen, denn לב hier und v. 2 ist so doppelsinnig gebraucht, wie auch griech. *νοῦς*, lat. *mens* gebraucht werden könnte: dort bed. es rein formal das geistig-seelische Leben, hier prägnant (Psychol. S. 249) wie 7, 7 vgl. Hos. 4, 11 den Verstand oder Erkenntnis und Wollen des Rechten. Der Narr thut keinen Schritt, ohne daß sichs zeigt daß sein Verstand nicht dabei ist, daß er ihn, so zu sagen, nicht mitgenommen, sondern zu Hause gelassen. Ja er trägt seine Dummheit sogar zur Schau und brüstet sich damit als wäre sie Weisheit: er sagt Allen, er sei ein Narr *se esse stultum* (so mit Recht die meisten jüd. u. christl. Ausll. z. B. Raschi und Rambach). Der Ausdruck folgt dem Schema Ps. 9, 21: mögen die Heiden erkennen אֱנוֹשׁ הֵמָּה *mortales se esse* (s. dort). Anders Lth. mit Symm. und Hier.: *er helt jederman fur Narren,* aber dieser Ged. hat keinen Halt im Zus. und würde unzweideutiger durch סְכָלִים הֵמָּה ausgedrückt sein. Noch anders Kn. Ew.: er spricht zu Allem: „es ist dumm“, wogegen Hitz. mit Recht bem. daß סָכָל von Handlungen und Dingen nicht gesagt wird; dies gilt auch von כְּסִיל gegen ihn selbst 5, 2 wo er קול כסיל „thörichte Rede“ übers.

Herrscherlaune und verkehrte Welt X, 4—7.

Weisheit ist ein starker Schutz — diesem Ged., von welchem die vorige Gruppe ausging, ordnet sich auch die hier folg. Ermahnung unter. Andere Aufstellungen über den Zus. beider Gruppen beruhen auf Misverständnis oder werthlosem Tüfteln. Was weises Verhalten des Unterthanen und insbes. des Bediensteten bei aufbrausendem Zorne des Regenten ist, sagt v. 4: *Wenn des Herrschers Unmut wider dich aufwallt, verlaß deinen Posten nicht, denn Gelassenheit unterläßt große Sünden.* Lth. verknüpft v. 4 mit v. 3 durch *Darumb,* indem er unter dem Gewaltigen einen solchen versteht, der selber ein Narr alle

ihm Widersprechenden für Narren hält: da ist es am Besten, den Unverstand sich austoben zu lassen. Aber der מוֹשֵׁל ist eine andere Person als der סָכָל und מָקוֹמְךָ אַל־תַּנַּח bed. nicht *las dich nicht entrüsten* oder genauer, wie er in den *Annotationes* erkl.: *bleibe bei dir selbs* (ähnlich Hitz.: verliere nicht die innere Stellung oder Fassung), sondern gemäß dem אל־תבהל מפניו תלך 8, 3 laß den Posten (synon. מַצָּב und מַעֲמָד Jes. 22, 19 vgl. 23), den du einnimmst, nicht im Stiche — der Angeredete ist also nicht blos als Unterthan, sondern als amtlich Untergebener vorgestellt: er soll, wenn des Herrschers Unmut (רוּחַ wie Richt. 8, 3. Spr. 29, 11 von übler Laune, leidenschaftlicher Erregtheit) wider ihn aufsteigt (עָלָה wie sonst von אַף Ps. 78, 21 oder חֲמָה 2 S. 11, 20), sich in dem Bewußtsein, diesen Unwillen nicht verdient zu haben, nicht dahin fortreißen lassen, die Stellung aufzugeben, die des Herrschers Vertrauen ihm angewiesen, und etwa gar ihm den Gehorsam aufzukündigen, denn Gelassenheit (s. über מַרְפֵּא zu Spr. 12, 18) יַנִּיחַ חֲטָאִים גְּדוֹלִים. Man übers. meistens: sie beschwichtigt große Sünden (LXX *καταπαύσει*, Symm. *παύσει*). Die RA (חמת) הִנִּיחַ אַף läßt sich nicht vergleichen, denn diese bed. Beruhigung durch erschöpfenden Ausbruch, wogegen יניח unserer Stelle Beruhigung als Verhütung des Ausbruchs (vgl. חָשַׂךְ חֵמָה Spr. 15, 1) bedeuten müßte. Richtiger scheint es, הִנִּיחַ beidemal in der Bed. *ἐᾶν missum facere* zu fassen: große Sünden lassen ist s. v. a. sie ungethan lassen, das Gelüst dazu fahren lassen; denn חִנִּיחַ bed. fahren lassen z. B. Jer. 14, 9 und gewähren lassen Est. 3, 8., hier ähnlich wie 7, 18. 11, 6 ‚die Hand von etwas lassen'. Keinesfalls ist bei den großen Sünden an solche des Herrschers gedacht, seitens dessen nur Eine in Aussicht stünde, wenn sie nach altem Rechtsbegriff eine solche heißen kann, näml. grausames Verfahren gegen den selbstwillig sich Entfernenden und so seine Opposition Bethätigenden — vielmehr an große Sünden, in welche der welchem der fürstliche Unwille gilt verfallen könnte, näml. Unbotmäßigkeit, Treubruch (8, 2), Selbstverderbung und zugleich, da er nicht allein steht oder doch mit anderen Unzufriedenen gemeinschaftliche Sache macht, Hineinziehung Anderer in unausbleibliches Verderben (8, 3b). Alle diese Sünden, denen der dem Zorne die Spitze bietende Zorn verfällt, läßt Gelassenheit bleiben und schiebt ihnen einen Riegel vor. Des Königs Zorn ist vielleicht berechtigt, die Ermahnung würde aber anders als מקומך אל־תנח lauten, wenn nicht daß er unberechtigt vorausgesetzt würde, und ohne *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* folgt also auf die Reflexion über weises Verhalten gegenüber souveräner Laune ein Ichstück, welches aus selbsterlebter Beobachtung die verkehrte Welt im Staate schildert v. 5: *Es gibt ein Uebel das ich gesehen unter der Sonne, einem Versehen gleich welches ausgeht von dem Machthaber her.* Die Einführung mit virtuell relativem רָאִיתִי ist wie 5, 12 vgl. 6, 1. Dem כ von כִּשְׁגָגָה geben Kn. Hlgst. u. A. den Sinn von ‚gemäß' oder ‚infolge', in welchem es weder zu רָעָה noch zu ראיתי paßt. Auch Kleinerts Uebers.: „Ein Elend ists — ich hab' es unter der Sonne gesehen — um Irrtum der vom Herrscher ausgeht" ist unstatthaft, denn

bei dieser Uebers. wird רעה zum Präd. gemacht, während es doch Subj. zu יֵשׁ ist, und כשגגה die Entfaltung dieses Subj. Auch Hitzig bem.: „wie ein Misgriff, wir statt dessen: um einen Misgriff", indem er Heterogenes vermengt. Richtig aber erkennt Hitz. wie auch Kl. das כ für *Caph veritatis,* welches das Concrete an seiner Idee mißt Jes. 13,6., das Einzelne dem Allgem. vergleicht, das darin zur Erscheinung kommt Ez. 26, 10. Neh. 7, 2 vgl. 2 S. 9, 8. Ein Uebel bekam Koheleth zu sehen unter der Sonne, etwas das einem Versehen glich, ganz sich so wie ein Versehen ansah, welches von dem Machthaber ausgeht. Dürfte man שֶׁיָּצָא *quod exiit* übers., so wäre כ das gew. *Caph similitudinis;* da man aber *quod exit* übersetzen muß, unterstellt כשגגה וגו׳ den bebachteten Thatbestand einem begrifflich Allgemeinen: es hatte die Art eines vom Machthaber ausgehenden Misgriffs. Ist dies richtig, so ist um so weniger anzunehmen, daß mit חַשַּׁלִּיט Gott (Dan. 5, 21) gemeint sei, wie Hier. von seinem *Hebraeus* hörte: *quod putent homines in hac inaequalitate rerum illum non juste et ut aequum est judicare.* Es ist das Staatsoberhaupt gemeint, bei welchem Misgriffe in der Erhebung und Herabdrückung von Personen leicht vorkommen können und nur zu häufig vorkommen. Indem aber die Welt mit ihrer wunderlichen Vertheilung des Hoch und Niedrig einem von allerhöchster Stelle ausgehenden Fehlgriff gleichartig erscheint, fällt allerdings ein Schatten auf das Walten Gottes des Weltregenten selber, aber doch so daß nicht unmittelbar, was mehr als unehrerbietig wäre, von einer שגגה Gottes die Rede ist. יְצָא = יִצָּה ist metaplastische Form für יְצָאָה oder יִצֵּאת (wofür Dt. 28, 57 incorrekt יוֹצֵאת), kein Schreibfehler, wie Olsh. meint, s. dagegen oben S. 206 Nr. 2. מִלְּפָנָיו (Symm. ἐξ ἔμπροσθεν) bei יצא ist alter Sprachgebrauch. Es folgt nun die Skizzirung der verkehrten Welt v. 6. 7: *Hinaufgestellt wird die Narrheit auf große Höhen, und Reiche müssen in Niedrigkeit sitzen. Ich habe Knechte auf Rossen gesehen, und Fürsten wie Knechte zu Fuße gehend.* Die Narrheit חַסְכָּל (mit Doppel-*Segol,* aram. סַכְלוּ) steht statt derer, in denen sie personificirt ist. Durch רַבִּים werden sonst mehrheitliche Größen wie עֲמִּים, מַיִם u. dgl. gesteigert; hier sind ‚große Höhen' solche hohen oder höchsten Grades — רַבִּים statt הָרִמִּים ist mehr Apposition als Adj. (vgl. Gen. 43, 14. Ps. 68, 28. 143, 10. Jer. 2, 21), in der Bed. ‚viele' (z. B. Ginsb. *in many high positions*) mischt es in die Poesie der Schilderung matte Prosa.[1] Auch עֲשִׁירִים ist eigentümlich gebraucht: *divites* = *nobiles* (vgl. שׁוּעַ Jes. 32,5) solche welchen ihr Familienbesitz Anspruch auf eine hohe Stellung gibt, welche die Mittel besitzen, sich für hohe Aemter auszubilden und sie als Ehrensache, nicht als Erwerbsquellen anzusehen. *Regibus multis,* bem. hier Grotius mit Belegen aus Sallust und Tacitus, *suspecti qui excellunt sive sapientia sive nobilitate aut opibus.* So kommt es denn daß das Verhältnis der

1) Nicht so verhielte es sich wenn man mit Luzz. נָתַן liest: Es bringt die Thorheit in hohe Stellen Viele. Die Wortstellung ist dieser Aenderung nicht günstig.

Sklaven und Fürsten zu einander auf den Kopf gestellt wird; *hoc discrimen,* sagt Justin XLI, 3 von den Parthern, *inter servos liberosque est quod servi pedibus, liberi nonnisi equis incedunt,* dieser Unterschied wird aufgehoben, Fürsten müssen עַל־הָאָרֶץ d. i. בְּרֶגֶל (בְּרַגְלֵיהֶם) gehen und statt ihrer (Jer. 17, 25) sitzen Sklaven hoch zu Roß und herrschen über jene — ein widerliches Schauspiel (Spr. 19, 10).[1] Der am persischen Hofe lange allmächtige Eunuch Bagoas (s. oben S. 222) ist ein Beleg für die schlimmen Folgen dieser Umkehrung des Naturgemäßen.

Schwieriges gefährdet, Untaugliches macht Mühe, zu spät Kommendes nützt nicht X, 8—11.

Wie viel Zeit, Denkkraft und Papier ist verschwendet worden, um diese Versgruppe enger mit der vorigen zu verketten! Einige lesen in sie lauter Warnungen vor Empörung gegen den Despoten hinein (z. B. Ginsb.); andere setzen diese Sprüche in Bez. zu dem keineswegs beneidenswerthen Loos jener Glückspilze (z. B. Zöckl.); leichter und ansprechender sieht Lth. hier den Ged. exemplificirt, daß Regieren *(regere homines et gerere res humanas)* eine schwierige Sache sei, wogegen Luzz. dadurch einen Anschluß gewinnt, daß er den Ged., es hänge Alles vom Schicksal und nicht von des Menschen Weisheit ab, in v. 8—11 hinein interpretirt. In Wirklichkeit bildet dieses Stück ein Glied in der Ausführung des Thema's, welches der Verf. von 9, 13 an behandelt: Weisheit und Thorheit in ihrem Wechselverhältnis, bes. in schwierigen Lebenslagen. Das Stichwort des vorigen Stücks ist מַרְפֵּא Gelassenheit, welche sich hütet, Bösem mit Bösem entgegenzutreten, und das Stichwort des jezt folgenden Stücks ist הַכְשֵׁיר vorsichtige und vorsorgliche Anpassung der Mittel an das was man zu leisten vorhat. Der Verf. präludirt mit vier Sätzen, welche beispielsweise besagen, daß wer sich einer schwere Arbeit unterzieht zugleich auch sich den damit verbundenen Gefahren aussetzt v. 8. 9: *Wer eine Grube gräbt kann hineinfallen, wer Gemäuer einreißt den kann eine Schlange beißen. Wer Steine ausreißt kann sich wehe damit thun, wer Holz spaltet kann sich dadurch gefährden.* Die Futt. sind nicht Ausdruck des Nothwendigen, denn so gefaßt wären die vier Sätze erfahrungswidrig; sie sind Ausdruck des Möglichen. Das Fut. יִפּוֹל ist hier nicht so vorhersagend gemeint wie da wo der Satz 8ª ein Bild der Selbststrafe des Anderen bereiteten Verderbens ist Spr. 26, 27. Sir. 27, 26. גּוּמָּץ *(gummāṣ,* verkürzt aus *gûmāṣ)* ist Spr. 26, 27 das Targumwort für שַׁחַת, Grube, v. גָּמַץ غمض = שׁוּחַ *depressum esse.* גָּדֵר (√גד جد schneiden) Abschneidendes, Abscheidendes ist eine zu Abgrenzung und Schützung um einen Garten, Weinberg, Gehöft gezogene Mauer; פֶּרֶץ

1) In einer Selicha auf den 5. Bußtag von Ephraim b. Jakob aus Bonn heißt es mit Bezug auf diese Stelle: עַבְדָּא אַסּוּסְיָא רָכֵב וּמָרֵהּ אָזֵל וְאִפְּכָא מִסְתַּבְרָא der Knecht reitet auf dem Rosse und sein Herr geht — es sollte umgekehrt sein!

גָּדַר ist das Umgekehrte von פָּרַץ גָּדֵר Jes. 58, 12. In Mauerritzen und Mauerlöchern, zumal auf dem Lande (denn die Stadtmauer heißt חוֹמָה und חֵל), pflegen Schlangen sich einzunisten; wer also ein solches Gemäuer einreißt, hat sich darauf gefaßt zu machen, daß die Schlange die er stört ihn dafür beißt (vgl. Am. 5, 19). Steine ausreißen חָסַר ist Synon. von חָצַב Steine brechen Jes. 51,1; doch bed. חוֹצֵב gew. nicht den Steinbrecher, sondern den Steinhauer (Steinmetzen), חָסַר v. נָסַע ausreißen bed. auch 1 K. 5,31 nicht ‚transportiren' und hier neben dem Holzspalten ist sicher an das Losbrechen am Fundort d.i. im Steinbruch oder Schachte zu denken. נֶעֱצָב bed. sonst sich betrüben, hier wo nicht innere, sondern äußerliche Affektion in Rede steht: schmerzhaft verletzt werden oder reflexiv: sich schmerzhaft verletzen; das Derivat עֶצֶב bed. auch saure Arbeit, aber diese Bed. in das *Ni.* hereinzuziehen (‚der hat schmerzhafte Mühe davon') ist gegen den Sprachgebrauch und gegen den hier, wo überall thatsächliche Schädigungen in Aussicht genommen werden, beabsichtigten Sinn. Demgemäß ist auch יִסָּכֵן בָּם, wofür es mischnisch וְיִסַּכֵּן בְּעַצְמוֹ ‚bringt sich in Gefahr' (s. das Glossar) heißen würde, von Leibes- und Lebensgefahr zu verstehen, vgl. אֵין חוֹמְסִין auch der in Lebensgefahr ist *Gittin* 65b. חשוחט את חמסוכנת wer ein in Todesnoth befindliches Thier schlachtet *Chullin* 37a, und es ist sonach nicht nöthig, mit Hitz. u. A. nach *vulnerabitur* des Hier. zu übers.: „der kann sich verwunden daran" — ein von סַכִּין (שָׁכִין) Schneidewerkzeug abgeleitetes denom. סָכַן einschneiden, verwunden gibt es nicht.[1] Der Gesamtsinn der 4 Sätze reducirt sich nun freilich nicht darauf daß wer Gefährliches unternimmt sich der Gefahr aussetzt; der Verf. will damit in dieser vom Unterschiede der Weisheit und Thorheit handelnden Spruchreihe sagen, daß der Weise sich da überall der Gefahr bewußt ist und davor hütet. Unter diesen bestimmten Gesichtspunkt treten v. 8. 9 durch den folg. Spruch; eben die Weisheit hat den Nutzen, den mannigfachen Gefahren und Schwierigkeiten, welche jedes Unternehmen mit sich bringt, zu begegnen.[2] Dies wird an einem fünften Beispiel erläutert und dann mit Bezug auf alle zus. ausgesprochen v. 10: *Wenn stumpf geworden das Eisen und er hat nicht die Vorderseite geschliffen, so muß er die Kraftanstrengungen verstärken, der Vortheil aber der Zurechtmachung ist Weisheit.* Dieser Spruch vom Eisen d.i. Eisenwerkzeug (was בַּרְזֶל v. בָּרָה durchstechen wie der arab. Eisenname حديد Spitzes von Haus aus bed.) ist der schwierigsten einer im B. Koheleth, sprachlich der schwierigste weil kaum anderswo so viel Spracheigentümliches und Unbelegbares zusammen-

1) Der Midrasch versteht das alles ethisch und illustrirt es durch das Beispiel Rabsake's [wir wissen jetzt daß das halb assyrische halb akkadische *rabsak* den militärischen Obersten bed.], welchen die Sage zu einem Bruder Manasse's und einem Renegaten im assyr. Dienste macht, der ebendeshalb יהודית verstanden habe.

2) So richtig Carl Lang in seiner Schrift „Salomonische Kunst im Psalter. Ein Beitrag zur Gesch. der hebr. Spruchdichtung" (Marburg 1874). Er sieht in v. 8—10 einen schönen Siebenzeiler. Sachlich aber gehört auch v. 11 noch zu dieser Gruppe.

trifft. Die alten Uebersetzer bieten nichts für das Verständnis. Die Dialogisten haben hier an dem אִם einen Anhalt, welches sich fragend fassen läßt, aber wo wäre die syntaktisch wie sachlich sich kennzeichnende Antwort? Auch die Erklärungen, welche חֲיָלִים in der allerdings nächstliegenden Bed. von Kriegstruppen verstehen, bringen es zu keinem annehmbaren Ged.; denn der Ged., daß sogar stumpfes Eisen, sofern es nicht ein ganz verdorbenes Aeußeres hat (והוא לא־פנים קלקל) oder: auch wenn es keine geschliffene Schneide hat (Raschi Raschbam), Kriegstruppen wehrhaft machen oder überwältigen kann, würde auch wenn er wahr wäre nicht in den Zus. passen; Ginsb. erkl.: wenn das Eisen stumpf und er (der gegen den Tyrannen zu Felde Ziehende) hat es nicht zuvor geschliffen (פָּנִים nach Hier. für לְפָנִים, was unmöglich und übrigens zu nichts führend, da לפנים ‚ehedem' aber nicht ‚zuvor *prius*' bed. Ew. § 220ª), so verstärkt er (der Tyrann) seine Kriegstruppen, wogegen Weisheit den Vorzug hat, das Misverhältnis (ohne daß es zu so ungleichem Kampfe kommt) auszugleichen — aber der Herrscher der vorigen Gruppe ist hier längst von der Scene abgetreten und es ist abenteuerliche Fantasie, welche den in v. 4 Angeredeten in dem הוא 10ª wiederfindet und sich ihn als Rebellen vorstellt und bis zur kriegführenden Macht, aber löffelgardenartig mit ungewetzten Schwertern, aufbauscht. Der rechte Sinn ist für das Ganze im Allgem. wenigstens schon gefunden, wenn man nach dem Vorgange Abulwalids und Kimchi's גַּבֵּר חֲיָלִים von Verstärkung der Kräfte, Steigerung der Kraftanstrengungen, nicht wie AE von Besiegung, Ueberbietung, Uebersteigen derselben faßt; גִּבֵּר جبّر bed. stark machen, verstärken Sach. 10, 6. 12 und חֲיָלִים als Plur. von חַיִל Kraft läßt sich mit גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים 1 Chr. 7, 5. 7. 11. 40., dem Plur. von גבור חיל, belegen; LXX übers. *δυνάμεις δυναμώσει* und Peschitto hat ܚܝܠܐ (חַיְלֵי) für *δυνάμεις* Act. 8, 13. 19, 11 (vgl. chald. syr. אִתְחַיַּל sich stärken, gestärkt werden). So die Worte וַחֲיָלִים יְגַבֵּר von *intentio virium* verstehend und zwar nicht zum Zwecke der Schleifung (Lth. Grot.), sondern des Holzspaltens u. dgl. (Geier Desvoeux Mendelss.) gewinnen alle neueren Ausll. mit Ausnahme Weniger, die sich auf eigene Wege verlieren, den gleichen Ged. daß die Weisheit in allen Unternehmungen vor der Thorheit die Herrichtung zweckdienlicher Mittel voraus hat. Die Differenzen in Erklärung des Einzelnen lassen den Kern dieses Ged. unberührt. Hitz. Böttch. Zöckl. Lang u. A. machen zu קֵהָה den Holzspalter oder überh. den Arbeiter zum Subj., indem sie folgereeht והוא auf das Eisen beziehen und gegen die Acc. den Nachsatz mit קִלְקַל beginnen: „Wenn er (einer) das Eisen stumpf gemacht hat und es ohne Schneide ist, so schwingt er und strengt die Kräfte an." לֹא־פָנִים ohne Schneide (לֹא für בְּלֹא) wäre sprachrichtig wie לֹא בָנִים kinderlos 1 Chr. 2, 30, 32. Ew. § 286ᵍ, und קלקל hätte eine durch Ez. 21, 26 einigermaßen belegbare Bed. Aber zugegeben daß קלקל, welches dort ‚schütteln' bed., sich von Axtschwung sagen läßt (wofür man auf äthiop. *ḳualḳuala, ḳalḳala* vom Schwingen des Schwertes verweisen kann), so

war doch קִלְקְלוֹ (קִלְקַל אֹתוֹ) zu sagen, und übrigens bed. פנים nicht wie פי die Schneide, sondern als etwas weiterer Begriff die Vorderseite (Ez. 21, 21 vgl. assyr. *pan ilippi* Schiffsvordertheil); ‚es hat keine Schneide' wäre durch (פִּיפִיּוֹת) והוא לא פֶה oder (מוֹרָט, מוּחָד) והוא איננו מְלֻטָּשׁ auszudrücken gewesen. Wir übers. deshalb: Wenn das Eisen stumpf geworden *hebes factum sit* (denn das *Pi.* von Intransitiven hat öfter die Bed. eines Inchoativ- oder Desiderativstamms wie מִעֵט wenig werden *decrescere* 12, 3. כִּהָה *hebescere, caligare* Ez. 21, 12. Ew. § 120[d]) und er (der es handhabt) hat die Vorderseite nicht geblänkt (geschliffen), so wird (muß) er die Kräfte verstärken. וְהוּא geht nicht auf das Eisen, sondern da die Selbigkeit des Subj. zu betonen (wie z. B. 2 Chr. 32, 30) kein Grund vorlag, auf den Arbeiter und macht also, wie bei der andern Erklärung, den Wechsel des Subj. bemerklich (wie z. B. 2 Chr. 26, 1). Die Wortstellung והוא לא־פנים קלקל *et ille non faciem (ferri) exacuit* ist wie Jes. 53, 9 vgl. auch die Stellung des לא 2 S. 3, 34. Num. 16, 29. קִלְקֵל oder קִלְקַל (mit *a* bei dem halbgutturalem ק, vgl. קַרְקַר Num. 24, 17) bed. von der Wurzelbed. *levem esse* biblisch mit Leichtigkeit d. i. Schnelligkeit bewegen (wie auch im Arab. und Aethiop.), schütteln (wonach LXX Syr. es mit *ταράσσειν* דְּלַח ‚schütteln und dadurch trüben' wiedergeben), mischnisch leicht, gering machen, herunterbringen, verderben; hier bed. es leicht = eben und glatt machen (Gegens. des Holperigen und Schartigen), eine Bed. deren Möglichkeit das schon von den jüd. Lexikographen und Ausll. verglichene נחשת קָלָל Ez. 1, 7. Dan. 10, 6 verbürgt, welches von allen alten Uebers. ‚glänzendes Erz' übersetzt wird, und welche wahrscheinlicher ist als Ewalds von der Wurzel *ḳal* brennen, glühen abgeleitetes ‚stählen'.[1] Mit וַחילים beginnt der Nachsatz; der Stil Koheleths kennt dieses ו *apod.* in Bedingungssätzen (ו״יו לתשובת הַתְּנָאִי) 4, 11 vgl. Gen. 43, 9. Ruth 3, 13. Iob 7, 4. Mi. 5, 7 und liebt invertirte Wortstellung für den Zweck der Emphase 11, 8 vgl. Jer. 37, 10 und oben zu 7, 22 (S. 324). In 10[b] folgt der die Nutzanwendung enthaltende Gemeinplatz. Irrig übers. Hitz. Elst. Zöckl.: und ein Vortheil ists tüchtig zu handhaben Weisheit, indem sie statt des Inf. abs. הַכְשֵׁיר unnöthiger Weise (s. Jes. 22, 13) den Inf. constr. הַכְשִׁיר lesen und הַכְשִׁיר חָכְמָה, was eine schlechhin unsagbare RA, verbinden. הִכְשִׁיר bed. in den rechten Stand setzen, prädisponiren (s. das Glossar) und die Sentenz will also sagen: der Vortheil, welchen Instandsetzung d. i. Bereitstellung der zweckdienlichen Mittel gewährt, ist Weisheit, d. h. Weisheit trägt diesen Vortheil in sich, bringt ihn mit sich, concret: ein Weiser ist wer auf diesen Vortheil bedacht ist. Möglich wäre freilich auch daß הכשיר geradezu nach Art der *Hi.* הצליח und השכיל ‚gelingen' oder causativ ‚gelingen machen' (Lang) bed. Man könnte erkl. wie z. B. Kn.: Vortheil des Gelingens oder Gedeihenlassens ist Weisheit d. h. sie ists, welche diesen Gewinn gewährt. Aber die im nachbiblischen Hebräisch herrschende

1) s. über die zwei Wurzeln Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 91 f.

Bed. der Tauglichmachung, der Zurüstung, der einem bestimmten Zwecke oder Erfolge entsprechenden Prädisposition ist dem Exempel, aus dem das Porisma gezogen wird, weit angemessener. Buxtorf übers. das *Hi.* als Mischna-Wort mit *aptare, rectificare.* Tyler stellt neben *right guidance* die Bed. *pre-arrangement* zur Wahl, die wir vorziehn.[1] Der letzte Spruch dieser Reihe gibt das Unnütze des zu spät Kommenden zu bedenken v. 11: *Wenn die Schlange beißt unbeschworen, so hat keinen Nutzen der Beschwörer.* Der Talmud faßt dieses אם wie auch das in v. 10 fragend: Beißt die Schlange ohne Einflüsterung d. h. ohne daß providentielle Bestimmung sie dazu treibt *jer. Peah* I, 1. Aber לָחַשׁ bed. außer Jes. 26, 16., wo flüsterndes Gebet gemeint ist, Geflüster von Zauberformeln; Schlangen אשר אין־לחם לחשׁ Jer. 8, 17 sind nicht zu beschwörende (bändigende). Eher ist für בַּעַל הַלָּשׁוֹן die Bed. Verleumder möglich, die ihr in der sinnigen Haggada *Taanith* 8[a] gegeben wird: Alle Thiere werden dermaleinst allzusammen der Schlange sagen: Der Löwe tritt zu Boden und frißt, der Wolf zerreißt und frißt, was hast du aber für Genieß von deinem Beißen? Und sie antwortet ihnen: ואין יתרון לבעל הלשון „auch der Verleumder hat ja keinen Nutzen". Hienach übers. Trg. Hier. Lth., aber ist אִם conditional und das ו von ואין Vorder- und Nachsatz verknüpfend, so muß בעל הלשון den Mann der Zunge, näml. der zauberkundigen Zunge und also den Beschwörer (LXX Syr.) bed. Diese Benennung des Zauberers, eine von vielen, ist nicht unabsichtlich; die Zunge ist ein Werkzeug wie das Eisen v. 10 — dieses wenn es nicht unnöthige Mühe machen soll muß geschliffen sein und jene muß, wenn sie das Bezweckte leisten soll, zur rechten Zeit gebraucht werden. Die Schlange beißt בְּלֹא־לָחַשׁ, wenn sie beißt ehe es zur Beschwörung gekommen ist (vgl. בְּלֹא יוֹמוֹ ehe noch sein Tag ist Iob 15, 32); es gibt nach Ps. 58, 5 auch Schlangen welche beißen ohne sich beschwören zu lassen, hier aber ist dies die Pointe daß sie der Beschwörung zuvorkommt und daß also der Beschwörer zu spät kommt und von seiner Zunge keinen Gebrauch zu dem beabsichtigten Zwecke machen kann, und also keinen Vortheil von seiner Kunst hat. Wolvermittelt schließen sich hieran Sprüche vom Zungengebrauch des Weisen und Zungenmisbrauch des Thoren.

Gehaltloses Geschwätz und zielloses Mühen des Thoren X, 12—15.

Weisheit ist es, wie die vorige Spruchreihe gezeigt hat, sich vorzusehen, sich mit den rechten Mitteln zu versehen und die rechte Zeit wahrzunehmen. Diesen dritten Charakterzug des Weisen hat v. 11 durch ein Beispiel aus dem Bereiche desjenigen Handelns, welchem die Zunge als Werkzeug dient, veranschaulicht. Ein auf das was des Wei-

---

2) Auch die zwiefache haggadische Erklärung *Taanith* 8[a] gibt dem חכשיר die Bed. ‚von vornherein (מציקרא) in den rechten Stand setzen.' Wie dort der Talmud denkt das Trg. bei הברזל an Lev. 26, 19. Lth. übers. bis קלקל richtig, folgt aber weiterhin der unmöglichen Uebers. des Hier. *multo labore exacuetur, et post industriam sequetur sapientia.*

sen und was des Thoren Rede wirkt bezüglicher Spruch kommt also nicht unerwartet v. 12: *Die Worte des Mundes des Weisen sind Anmut, die Lippen des Thoren aber verschlingen ihn.* Die Worte aus des Weisen Munde sind חֵן Holdseligkeit d. i. holdselig ihrem Inhalte, ihrer Form und Sprechweise nach und also auch Huld, Zuneigung, Beifall erwerbend, denn Bildung wirkt Zuneigung Spr. 13, 15 und wessen Lippen Anmut, der bringt es so weit daß er einen König seinen Freund nennen kann Spr. 22, 11., obschon laut 9, 11 auch das nicht immer so geschieht wie sich erwarten ließe. Die Lippen des Thoren dagegen verschlingen ihn d. i. ziehen ihn ins Verderben. Das *Pi.* בִּלַּע, welches Spr. 19, 28 hinunterschlucken und Spr. 21, 20 verschlucken = verschlemmen, liederlich durchbringen bed., hat hier die metaphorische Bed. verderben, aus dem Wege räumen (denn was verschlungen wird das verschwindet). שִׂפְתוֹת ist Nebenform zu שִׂפְתֵי wie aram. סְפָוָת. Die Construction ist wie Spr. 14, 3 „die Lippen der Weisen תִּשְׁמוֹרֵם schirmen diese"; die Vorstellung der Einheit überwiegt in dem Begriffe der Lippen als Redewerkzeug die Vorstellung der Mehrheit. Die Rede der Weisen ist herzgewinnend und die des Thoren selbstverderberisch, denn wie dies begründet wird v. 13: *Der Anfang der Worte seines Mundes ist Narrheit und das Ende seines Mundes ist schlimme Tollheit.* Von Aberwitz ausgehend steigert sich das was aus des Thoren Munde laut wird bis zur Tollheit, welche aus Uebermut, Leichtfertigkeit und Wahnwitz zusammengesetzt ist und wie sie schon an sich ein Symptom geistig-sittlicher Verdorbenheit ist für ihn selbst Verderben zur Folge hat (Spr. 18, 7). Das Eigenschaftswort רָעָה ist wie in חֳלִי רָע, welches mit רָעָה חוֹלָה wechselt 6, 2. 5, 12 u. ö. Das Ende seines Mundes, näml. des redenden, ist s. v. a. das Ende der Worte seines Mundes, näml. das Ende, bei dem sie zuletzt angelangen. Statt הוֹלֵלוּת heißt es hier bei hinzutretendem Adj. mit der üblichen Endung der Abstracta הוֹלֵלוּת. Wie zwischen diesen beiden Polen der Narrheit und argen Tollheit die Rede des Thoren geartet ist, sagt der folg. Spruch: er redet viel und als ob er Alles wüßte v. 14: *Und der Narr macht viele Worte, während doch der Mensch nicht weiß das was sein wird, und was sein wird wenn er nicht mehr ist wer kann ihm das anzeigen?* Das ו zu Anfang entspricht lateinischem *accedit quod.* Daß der welcher 12ᵇ כְּסִיל genannt wurde nun חַסָּכָל heißt, kommt daher daß unterdes סִכְלוּת von ihm prädicirt worden ist. Das Verh. von 14ᵇ zu 14ᵃ bestimmt Geier richtig: *Probatur absurditas multiloquii a communi ignorantia ac imbecillitate humana, quae tamen praecipue dominatur apud ignaros stultos.* Man vermißt vor לֹא־יֵדֵעַ ein ‚obgleich' (גַּם Neh. 6, 1 oder גַּם כִּי 8, 12); der Satz ist dem Hauptsatze umstandssatzartig untergeordnet wie Ps. 5, 10 „ein geöffnetes Grab ist ihre Kehle לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן obschon sie ihre Zunge glätten d. i. schmeichlerisch reden." LXX Syr. Symm. Hier. suchen der Tautologie *id quod futurum est et quod futurum est* (vgl. dagegen 8, 7) abzuhelfen, indem sie מה שהיה ואשר יהיה lesen. Aber das zweite *quod futurum est* erhält ja durch מֵאַחֲרָיו seine unterscheidende nähere Bestimmung. Hitz. erkl.: „was

geschehen wird und was nach diesem (Geschehenen) geschehen wird." Schwerlich richtig: das אַחֲרָיו der Parallelstelle 6, 12 vgl. 7, 14. 9, 3 fordert für das Suff. persönliche Beziehung, so daß also מאחריו wie Dt. 29, 21 ‚von seinem Tode an und weiterhin' bed. Erst wird also dem Menschen das Wissen um die Zukunft abgesprochen, dann das Wissen um das was nach seinem Tode mit ihm und was da überhaupt geschehen wird. Der Narr geberdet sich ohne alles Bewußtsein der menschlichen Kurzsicht wie einen Allwissenden und macht über Alles und Jedes einen Schwall von Worten, indem er sich bei seiner Unwissenheit, welche weit hinter dem für den Menschen möglichen Wissen zurückbleibt, erfolglos abmüht v. 15: *Mühsal der Thoren ermüdet ihn, welcher nicht weiß zur Stadt zu gehen.* Wenn man nicht erklären will: Mühsal wie die Thoren sie haben ermüdet ihn (den Narren), so haben wir hier eine ebensolche *synallage numeri* wie Jes. 2, 8. Hos. 4, 8., indem aus dem Plur. in den distributiven oder individualisirenden Sing. übergegangen wird. Eine größere Anomalie ist die Behandlung des N. עָמָל als Fem. (größer noch als die gleiche des N. פִּתְגָם 8, 11., welche attractionelle Erklärung zuließ und ohnehin bei einem Fremdworte nicht befremdet). Kimchi *Michlol* 10ª meint, עמל sei im Sinne von יְגִיעַת עמל gedacht — unmöglich, denn so sagt man nicht. Hitz. und mit ihm Hgst. sieht den Anlaß der Synallage in dem Mislaut des Masc. יְיַגְּעֶנּוּ, aber man sagt unbedenklich יְיַחֵל Mi. 5, 6. יְיַסְּדֶנָּה Jos. 6, 26 u. dgl. Ein *fem. unitatis* (Böttch. § 657, 4) kann עמל hier auch nicht sein, denn es bez. das mühevolle Streben des Thoren im Ganzen und Einzelnen. Man wird also anzunehmen haben, daß der Verf. sich die Freiheit genommen hat, עמל einmal (vgl. dagegen 2, 18. 21) als Fem. zu gebrauchen, wie der das Spruchbuch einleitende Dichter Spr. 4, 13 einmal מוּסָר als Fem. behandelt und wie das gleichgestaltete צָבָא doppelgeschlechtig ist. Der Thor echauffirt sich und plagt sich ab, als ob er die Welt aufklären und glücklich machen könne, er welcher doch nicht zur Stadt zu gehen weiß. Ew. bem.: „wahrscheinlich sprichwörtlich, näml. die großen Herren in der Stadt zu bestechen." Für uns, die wir uns hier trotz v. 16 nicht mehr mit dem Tyrannen v. 4 schleppen, sind dergleichen Ged., welche Zus. erzwingen sollen, unnöthig. Auch Hitz. und mit ihm Elst. Zöckl. denken an die Stadt als Sitz der Regierenden, von denen der Druck ausgeht, bei denen aber auch Hülfe gegen den Druck zu suchen. Nichts von dem allen! Nicht zur Stadt zu gehen wissen ist s. v. a. sich nicht einmal auf gebahnter Straße zurechtfinden können und gleich jenen Syrern 2 K. 6, 18 f. mit Blindheit geschlagen sein. Der Weg zur Stadt ist *via notissima et tritissima.* Richtig Grot. wie AE: *Multi quaestionibus arduis se fatigant, cum ne obvia quidem norint, quale est iter ad urbem.* אֶל־עִיר für אל־הָעִיר lautet vulgär. Auch im Griech. wird *πόλις* als in sich selbst determinirt gebraucht und Athen heißt *ἄστυ* meist ohne Artikel. Stambul aber, dessen Name dem sprichwörtlichen ‚nicht אל־עיר zu gehen wissen' als Illustration dienen kann, ist s. v. a. *εἰς τὴν πόλιν.* Grätz findet hier eine Anspielung auf die stadtscheuen Essäer — *habeat sibi!*

Drittes Schlußstück mit Finale und Epilog:

A) Warnungen vor faulem Schwelgen und Unvorsichtigkeit und Aufruf zu frisch wagender heiterer Ausbeutung des Lebens X, 16—XI, 7.

Landesglück, Landesunglück und rathsame Vorsicht X, 16 ff.

Die Ausll. haben auf alle Weise engeren Zus. der folg. Sprüche von Fürsten schlechter und guter Art mit dem Vorausgegangenen zu erzwingen gesucht. Hitz., mit Recht von dieser forcirten Vermittelung unbefriedigt, zerhaut den Knoten, indem er v. 16—19 dem Thoren v. 15 in den Mund gibt: Koheleth verweise ihn in v. 20 diesen kecken Freimut und warne ihn vor dergleichen Reden; denn gesetzt, v. 16—19 seien Worte Koheleths, so schlage er in v. 20 sich selbst „aufs Maul". Diese schimpfliche Verkehrung des Sachverhalts richtet sich selbst. Die vermeintlichen Thoren-Worte gehören zu den eigensten, affektvollsten, schönsten des חכם, welcher das B. Koheleth geschrieben hat, und die Warnung v. 20, dem Könige nicht zu fluchen, steht mit dem Wehe v. 16 in keinem Widerspruch; Jesaia gegenüber Ahaz, Jeremia gegenüber Zidkia zeigen thatsächlich, wie beides vereinbar, und die Apostel bestehen auf ihrem *τὸν βασιλέα τιμᾶτε* auch in neronischen Zeiten. Eher läßt sich sagen, daß der Verf. in v. 16 von den Thoren insgemein (v. 15) auf die Thorheit in Königs- und Fürstenstellung zu sprechen komme. Aber für das Unziemliche und Unsittliche, was an diesen hohen Herren gerügt wird, ist ‚Thorheit' nicht der charakteristische Name. Das B. Koheleth lenkt von 10, 16 an zum Schlusse. Da es sich als Lebensweisheits-Predigt Salomo's gibt und durchweg ein scharfes Auge auf die Machthaber und ihre Umgebung hat, so befremdet es nicht, daß es auf das 10, 4—7 behandelte und also kaum verlassene Thema jetzt wieder zurückkommt v. 16. 17: *Wehe dir, Land, deß König ein Knabe, und dessen Fürsten mit frühem Morgen tafeln! Heil dir Land, deß König ein Edler, und dessen Fürsten zu rechter Zeit tafeln, mit Manneskraft und nicht mit Betrinken!* Ueber אי s. das Glossar S. 197. Statt נַעַר שֻׁמַּלְכֵּךְ würde die ältere Sprache lieber אֲשֶׁר נַעַר מַלְכּוֹ sagen. Und statt נער könnte nach Spr. 30, 22 sachlich richtig auch עֶבֶד gesagt sein, aber nicht wie Grätz meint, der bes. aus diesem Verse die Abzielung des Buches auf Herodes (den „Sklaven des Hasmonäer-Hauses", wie ihn der Talmud nennt) folgert, in gleicher Bed. Denn נַעַר bed. zwar zuweilen z. B. als Beiname Ziba's (2 S. 19, 18) den Diener, nie aber den Sklaven als solchen, so daß es hier in letzterem Sinne Gegens. von בֶּן־חוֹרִים sein könnte; es ist nach Jes. 3, 12 zu verstehen, und Salomon, Bischof von Constanz, verstand dieses Wehe richtig, indem er es zur Zeit des letzten deutschen Karolingers, Ludwig III. des Kindes, erfüllt fand.[1] נַעַר ist ein sehr dehn-

1) Vgl. Büchmanns Geflügelte Worte S. 178 der 5. Aufl. (1868).

barer Altersname. König Salomo und die Propheten Jeremia und Sacharja zeigen, daß ein נער hohem Amte geistig gewachsen sein kann; hier aber ist ein Minderjähriger gemeint, der selber zu regieren unfähig ist und sich darin als kindisch zeigt, daß er sich von schlechten Leitern nach deren Belieben gängeln läßt. Der Verf. denkt wol 16b an die Häupter der Aristokratie, welche den Schattenkönig in ihrer Gewalt haben: sie sind darauf bedacht sich selbst zu mästen, schon mit Morgenanbruch beginnen die Gelage. Wenn wir יֹאכְלוּ mit „essen" übers., so lautet 16b als ob Frühstücken Sünde wäre — uns gilt so misverständliches Abbreviren des Ged. als Stilfehler, nicht aber dem Hebräer.[1] Das אָכַל (kurz für אָכַל לֶחֶם Ps. 14, 4) ist hier Essen um zu essen, Essen als Selbstzweck, Essen welches schon mit frühem Morgen an die Stelle frischer durch Gebet geheiligter Berufsarbeit tritt. Statt אַשְׁרַיִךְ 17a sollte es eigentlich אָשְׁרַיִךְ heißen, aber 1) hat אַשְׁרֵי die aus seinem interjectionalen Gebrauche erklärliche Eigenheit, auch bei hinzutretendem Suff. in der Form des *st. constr.* zu verbleiben, denn man sagt אַשְׁרֶיךָ für אַשְׁרֵיךָ, אַשְׁרָיו für אַשְׁרֵיו; 2) schiebt sich von da aus die Singularform אָשֵׁר, flectirt אַשְׁרִי, unter, so daß אַשְׁרַיִךְ oder, correkter geschrieben, אַשְׁרַיְכִי und אַשְׁרַיְכִי Spr. 29, 19., dieses für אַשְׁרָיו, gesagt wird (vgl. oben S. 50 unt.). Ueber בֶּן־חוֹרִים s. das Glossar S. 199; das Stammwort bed. weiß s. (s. zu Gen. 40, 16), der Edle heißt חֹר Jes. 34, 12 und als Edler von Geburt genauer oder auch blos umschreibend (Gesenius' Lehrgeb. S. 649) בן־חורים von der helleren Gesichtsfarbe, durch die sich Vornehme vor Leuten aus dem Volke kennzeichnen (Thren. 4, 7). An u. St. ist בן־חורים ein ethischer Begriff wie z. B. auch *generosus* zu einem solchen wird, indem sich mit der Vorstellung des Geburtsadels die des Gesinnungsadels verbindet und letztere überwiegt (vgl. den zu Hohesl. 7, 2 bemerkten umgekehrten Gang den נָדִיב nimmt): wohl dem Lande, dessen König ein Edelmütiger, ein Mann von nobelem Charakter oder, wenn wir dem בן־חורים die mischnische Bed. unterlegen, ein wahrhaft Freier ist (vgl. Joh. 8, 36 ὄντως ἐλεύθεροι). Von den Fürsten nach eines solchen Königs Vorbild gilt das Gegentheil des 16b Gesagten: sie essen nicht schon am frühen Morgen, sondern בְּעֵת zu rechter Zeit; überall sonst wird dies mit בְּעִתּוֹ (3, 11) ausgedrückt, hier ist der dem griech. ἐν καιρῷ, dem lat. *in tempore* entsprechende Ausdruck wol durch den Gegens. בַּבֹּקֶר veranlaßt. Das rechtzeitige Essen wird näher durch בִּגְבוּרָה וְלֹא בַשְּׁתִי charakterisirt. Hier., welchem Lth. folgt, übers. *ad reficiendum et non ad luxuriam*. Hitz. Ginsb. Zöckl.: für Stärkung nicht für Völlerei, aber daß ב den Zweck einführen könne (nach Hitz. von ב des Tausches ausgehend), haben wir bereits S. 256 Z. 12 ff. in Abrede gestellt. Der Verf., dies sagen wollend, hätte לגבורה ולא לשתי geschrieben. Besser Hahn: in Stärke, aber nicht im Trunk d. i. als Helden, aber nicht als Trinkhelden (Jes. 5, 22). So ist wol auch Ewalds „in Tugend und nicht in Schwelgerei" gemeint. Aber was soll das heißen: in Tugend d. i. Manneswürde essen? Der Verf.

1) s. darüber Gesch. der jüd. Poesie S. 188 f.

gesteht ihnen vielmehr zu, in Manneskraft zu essen d. h. so wie diese es heischt (vgl. den Plur. in der Bed. Vollkraft Ps. 71, 16 und Vollmaß Ps. 90, 10), nur nicht בַּשְׁתִי so daß das Mahl das Trinken zum Hauptzweck hat. Gut Kleinert: als Männer und nicht als Völler. Die Masora macht zu בַּשְׁתִי die Bem. לית d. h. שתי hat hier eine Bed., die es sonst nicht hat, es bed. Trunk, anderwärts Einschlag des Gewebes. Das Trg. gibt dem Worte die Bed. Schwäche (חַלָּשׁוּת) nach dem Midrasch, welcher es durch בִּתְשִׁישׁוּ (in Schwachheit) erkl.; Menahem b. Saruk hält in diesem Sinn נְשָׁתָה Jer. 51, 30 damit zus. Der Talmud *Schabbath* 10ª aber erkl. es richtig durch בְּשִׁתְיָה שֶׁל־יַיִן.

Da nun v. 19 immer noch mit den Fürsten zu thun hat (denn auf diese geht wenigstens mittelbar das sein Subj. in sich selbst tragende עֹשִׂים), so bekommt auch der folg. Spruch von den Folgen der Faulheit in dem Rahmen dieses Fürstenspiegels eine besondere Beziehung v. 18: *Durch Faulenzen senkt sich das Gebälk, und durch Laßheit der Hände sickert das Haus.* Ew. Redslob Olsh. Hitz. Fürst wie schon AE verstehen den Du. עֲצַלְתַּיִם von den zwei faulen Händen, aber ein ähnlicher attributiver Adjektiv-Du. ist im Hebr. nicht aufzuweisen, wogegen מְרָתַיִם, אֶפְרַיִם Jer. 50, 21., רִשְׁעָתַיִם und gewissermaßen auch רִקְמָתַיִם (durchaus Buntes) für steigernde Verwendung des Duals sprechen; עֲצַלְתַּיִם verhält sich zu עַצְלָה wie Faulenzen zu Faulheit, es bed. doppelte d. i. große anhaltende Faulheit (Gesen. im HW und Böttch. in der Neuen Aehrenlese zu u. St.). Wäre עצלתים eine attributive Benennung der Hände, so wäre שִׁפְלוּת יָדַיִם Niedrigkeit d. i. Hängenlassen der Hände daneben matt; jenes stünde besser an zweiter als erster Stelle. Ueber den Unterschied von חַמְּקָרֶת (das Gebälk) und הַמְקָרֶת (der Bälkende *contignans*) s. die textkrit. Bem. Indem Erzfaulheit Alles unterläßt was das Haus in Stand erhalten könnte, senkt sich (יִמַּךְ *Ni.* מָכַךְ) das Balkenwerk und das Haus tropft d. i. läßt den Regen durch (יִדְלֹף mit *o* trotz der intrans. Bed.), vgl. das arab. Sprichwort von den drei Dingen die das Haus unleidlich machen im Comm. zu Spr. 19, 13. Auch das Volksgemeinwesen, welchem Könige und Fürsten vorstehen, ist ein בַּיִת wie z. B. Israel das Haus Jakobs und ähnlich genannt wird. Vergessen die Regenten ihrer Pflicht, indem sie ihre hohe Stellung misbrauchen, ihren Lüsten zu fröhnen, so wird das Reich (der Staat) zu einem baufälligen und keinen Schutz mehr gewährendenHause und zuletzt zu einer מַכְשֵׁלָה einem eingestürzten Gebäude Jes. 3, 6. Es wird dies durch Faulheit und die ihr verschwisterte verschwenderische Vergnügungssucht v. 19: *Zu Belustigung hält man Mahlzeiten und Wein erheitert das Leben, und das Geld stellt Alles zu Diensten.* Bei עֹשִׂים ist ohne Zweifel an die schlechten Fürsten gedacht, aber wol nicht unmittelbar, da 16ᵇ zu entfernt ist, um das Subj. zu v. 19 herzugeben. Das Subj., welches עשׂים in sich selbst trägt (= חֵם עשׂים) könnte syntaktisch ein bestimmtes sein wie z. B. Ps. 33, 5 אֹהֵב er, Jahve, liebt, also: jene Fürsten oder auch aus v. 18: solche faule Menschen; aber besser faßt man עשׂים wie z. B. אֹמְרִים Ex. 5, 16 (Ew. § 200ª) und wie in der Mischna קוֹרִין man liest u. dgl. mit grammatisch unbestimmtem

Subj.: man macht, so aber daß dabei die eben gezeichneten Faulen und im Fürstenstande gemeint sind (vgl. den ähnlichen Gebrauch des *inf. abs.* wie hier des Particips im Geschichtsstil Jes. 22, 13). Durchaus verfehlt übers. Ginsb.: „In Lustbarkeit wandeln sie Brot und Wein, welcher das Leben erheitert.“ Wenn עשׂה und לֶחֶם als dessen Obj. beisammen stehen, so bed. dies ‚das Mahl bereiten‘ Ez. 4, 15 vgl. עֲבַד לְחֶם Dan. 5, 1. Hier wie dort bed. עֹשִׂים לֶחֶם *coenam faciunt (parant).* Das ל von לִשְׂחוֹק ist nicht Zeichen des Factitiv-Obj. (wie לְאַל Jes. 44, 17) und auch nicht, wie Hitz. annimmt, das zuständliche womit adverbiale Begriffe gebildet werden z. B. Thren. 4, 5 הָאֹכְלִים לָטַעֲדֻנִּים, wo Hier. richtig *voluptuose* d. i. leckerhaft übers. (s. E. Gerlach zu d. St.), sondern, was zunächst liegt und trefflich paßt, das ל des Zwecks: *non ad debitam corporis refectionem, sed ad mera ludicra et stulta gaudia* (Geier). שְׂחוֹק ist Lachen, wie das dem er 2, 2 das Urtheil spricht: du bist toll. Falsch ist es ferner לֶחֶם וְיַיִן zusammenzunehmen und וְיַיִן שָׂמֵחַ חַיִּים als Attributivsatz zu יין zu fassen: dieses *epitheton ornans* des Weines wäre hier die unpassendste Abschwächung des beabsichtigten Bildes. Nur ein Scheingrund dafür ist es, daß der Verf. das was Ps. 104, 15 zum Lobe des Weins sagt hier nicht zu einem rügenden Vorwurf verwenden könne; der Wein ist freilich dazu da, des Menschen Herz zu erfreuen, hier aber ist von pflichtvergessenen Müßiggängern die Rede, denen vorzugsweise der Wein (Jes. 5, 12) herhalten muß, das Leben (dieses in Saus und Braus aufgehende Schlaraffenleben) zu erfreuen. Das Fut. יְשַׂמַּח ist in gleichem modalen Sinn wie יְגַבֶּר 10ª gemeint: der Wein muß ihnen das leisten. Und sie können schmausen und zechen, denn sie haben Geld und das Geld יַעֲנֶה אֶת־הַכֹּל. Lth. trifft den Sinn: *das gelt mus jnen alles zu wegen bringen,* der Satz lautet aber allgemein und besser also nach Hier. die Züricher Bibel: *dem gelt aber sind alle dinge ghorsam.* Schon die alten jüd. Ausll. vergleichen Hos. 2, 23 f. wo ענה mit dem Acc. des Bittenden ‚der Bitte entsprechen, dem Verlangen willfahren‘ bed. An u. St. aber ist הַכֹּל nicht Objektsacc. des Bittenden, sondern des Befragten, denn ענה wird sowol mit dem Acc. dessen dem man antwortet als dessen was man beantwortet verbunden z. B. Iob 40, 2 vgl. 9, 3. Unnöthig ist es mit Hitz. יַעֲנֶה als *Hi.* zu fassen: das Geld macht Alles (den der das Geld hat) erhören, macht daß nichts sich seinem Gelüste versagt. Es ist das *Kal:* das Geld entspricht jeglichem Anspruch, erhört alle Wünsche, gewährt was immer man verlangt, verhilft zu Allem, wie Menander sagt: „Silber und Gold, das sind meiner Meinung nach die nützlichsten Götter; haben diese im Hause eine Stätte, so wünsche was du willst (εὔξαι τί βούλει), Alles wird dir werden“ und Horaz *epod.* 1, 6, 36 s.:

Scilicet uxorem cum dote fidemque et amicos
Et genus et formam regina pecunia donat.

Der Verf. hat nun den König, der ein Unglück und der ein Glück für das Land ist, und die Fürsten, wie sie sein sollen und nicht sein sollen, besonders aber das arbeitsscheue üppige Hofleben gezeichnet; jetzt tritt dieser Kritik eine Warnung an die Seite, welche nicht blos

Klugheit, sondern nach 8, 2 Religiosität zu ihrem Motive hat v. 20: *Auch in deinem Bewußtsein fluche dem Könige nicht, und in deinen Schlafgemächern fluche dem Reichen nicht; denn die Vögel des Himmels entführen den Laut und der Geflügelte vermeldet die Rede.* In den Bb. Daniel und der Chronik ist מַדָּע in der Bed. *γνῶσις* ein Synon. von חַשְׂכֵּל und חָכְמָה; hier wird es von LXX richtig mit *συνείδησις* übs., mit dem sittlich-religiösen Begriffe des Gewissens deckt es sich nicht, aber es berührt sich doch damit, indem es das nach sittlichen Kriterien urtheilende stillinnerliche Bewußtsein (Psychol. S. 134) bezeichnet — sogar (גַּם wie z. B. Dt. 23, 3) in diesem inneren Gedankenbereiche[1] soll man den König nicht verfluchen (vgl. 7, 21 f.), nicht den Reichen (was hier wie 6[b] ohne Unterschied des Geld- und Geburtsaristokraten den fürstlich Hochgestellten und über Geld, diesen *nervus rerum,* Verfügenden bed.) in den Schlafgemächern, den innersten Räumen des Hauses, wo man vor Verrätherei sicher zu sein und also was man denkt ohne Hehl äußern zu dürfen meint (2 K. 6, 12); denn die Vögel des Himmels möchten das Verlautbarte forttragen oder ausbringen (lat. *deferrent,* wov. *delator*), und ein Flügelpaar-Inhaber (vgl. Spr. 1, 17 Flügel-Inhaber), nach dem *Chethib* (dessen ה des Artikels vom *Keri* wie v. 3. 6, 10 unnöthig gelöscht wird): der Flügel-Inhaber (Doppelflügelige) das Wort weiter sagen (s. die textkrit. Bem.). Es ist dem Sinne nach das selbe was das vom Midrasch angeführte Sprichwort אזנים בכותל ‚die Wände haben Ohren' besagt.[2] Geier erinnert an die Schwalben, die zur Entdeckung des Vatermörders Bessus verhalfen, und die Kraniche, welche die Mörder des Ibycus verrathen, als an annähernde Verwirklichungen des hier hyperbolisch Gesagten. Die Hyperbel wäre freilich keine, wenn der Verf. an Brieftaubenposten (Paxton, Kitto) im Dienste der Spionage dächte. Aber die Begründung ist hyperbolisch wie hundert ähnliche in allen Sprachen:

Aures fert paries, oculos nemus: ergo cavere
Debet qui loquitur, ne possint verba nocere.

Handle klug, aber nicht überklug — die Zukunft ist Gottes; freue dich des Lebens — das Jenseits ist dunkel XI, 1—8.

Es gibt Ausll. welche (wie z. B. Zöckl.) mit 11, 1 den Schlußtheil des Buches beginnen lassen und auf Verknüpfung mit dem unmittelbar Vorausgeg. verzichten; aber zum Schlusse lenkt das Buch schon mit 10, 16. Eine äußerliche Anknüpfung bietet לחם 10, 19 für den hier folg. Spruch mit לחמך; aber da der Spruch 10, 20 dazwischen liegt, so ist diese Anreihung nach gleichem Stichwort unsicher. Ob eine mehr innerliche Verknüpfung vorhanden sei und welche, entscheidet sich

1) Hgst. statt den Uebergang von *scientia* zu *conscientia* natürlich zu finden gibt nach Hartmanns Vorgange dem מַדָּע die Bed. Studierzimmer (wie *studium*), aber weder das Hebr. noch das Aram. kennt diese Bed., obwol Ps. 68, 13 Trg. an sie anstreift.

2) s. Tendlau, Sprichwörter Nr. 861.

nach der Auffassung von 11, 1., welche in zwei grundverschiedene Richtungen auseinandergeht, indem die Einen darin nicht scrupulirende Wolthätigkeit, die Andern nicht scrupulirenden Unternehmungsgeist empfohlen finden. Wir entscheiden uns für Letzteres: es ist eine vom Handel hergenommene Aufforderung zu frisch wagendem Handeln XI, 1: *Laß dahinfahren dein Brot über den Wasserspiegel, denn im Verlauf vieler Tage wirst du es finden.* Die meisten Ausll., voran Talmud Midrasch und Trg.[1], fassen dies als Ermahnung zur Wolthätigkeit, welche, wenn auch ohne Gegenerwartung geübt, doch sich schließlich belohnt. Ein aram. Spruch Ben-Sira's (bei Buxtorf, *Florilegium* p. 171) geht von dieser Auffassung aus: וְרַק לַחְמָךְ עַל־אַפֵּי מַיָּא וּבְרַשְׁתָּא וְאַתְּ מַשְׁכַּח בְּסוֹף יוֹמַיָּא streue hin dein Brot auf Wasser und Festland, am Ende der Tage findest du es wieder. Knobel führt aus Diez' Denkwürdigkeiten den arabischen Spruch gleichen Inhalts an: „Thue wohl, wirf hin dein Brot ins Wasser, dereinst wird dirs vergolten" und ebendies besagt der von Herzf. verglichene Spruch in Goethe's Westöstlichem Divan:

Was willst du untersuchen,
Wohin die Milde fließt!
Ins Wasser wirf deine Kuchen —
Wer weiß wer sie genießt!

Auch Voltaire in seinem *Précis de l'Ecclésiaste en vers* umschreibt nach dieser Auffassung:

Repandez vos bienfaits avec magnificence,
Même aux moins vertueux ne les refusez pas.
Ne vous informez pas de leur reconnoissance —
Il est grand, il est beau de faire des ingrats.

Daß es statt „ins Wasser (Meer)" jener ähnlich lautenden Sprüche hier bei Koheleth עַל־פְּנֵי חַמִּים heißt[2], macht keinen Unterschied; das morgenländische Brot hat meistens Kuchenform und ist dünne (zumal die für den Gast in Eile zubereiteten עֻגוֹת oder מַצּוֹת Gen. 18, 6. 19, 3), so daß es, ins Wasser geworfen, auf der Oberfläche (wie nach Hos. 10, 7 ein Holzsplitter) bleibt und von der Strömung fortgetragen wird. Auffällig aber ist bei dieser Bez. des Spruches auf Wolthätigkeit שַׁלַּח, wofür sich תְּשַׁלֵּחַ erwarten ließe; LXX übers. ἀπόστειλον, Syr. ܫܕܰܪ, Hier.

1) Der Midrasch erzählt folg. Geschichte: Rabbi Akiba sieht ein Schiff scheitern, mit dem ein Gesetzgelehrter fuhr. In Cappadocien findet er ihn wieder in Thätigkeit. Welche Welle — fragt er ihn — hat dich ans Land gespült? womit hast du das verdient? Der Gesetzgelehrte erzählte hierauf, daß er, als er das Schiff bestieg, einem Armen einen Laib Brot gab und dieser ihm mit dem Wunsche dankte: Wie du mein Leben gerettet hast, möge dein Leben gerettet werden. Da gedachte Akiba des Spruches in Koh. 11, 1. Aehnlich das Trg.: Reiche das Brot deines Unterhalts den Armen, die auf Schiffen über das Wasser reisen.

2) Der Spruch ist im Türkischen heimisch und lautet da: ايلك ايله دكر
براق | بالق بلمزسه الله بيلور das Gute thue, ins Meer wirf es; wenns der Fisch nicht weiß, Gott weiß es.

mitte, Venet. *πέμπε*, keinem also verbindet sich mit שַׁלַּח der reine Begriff des Fortwerfens. Und die Begründung will zu dieser Bez. nicht passen: „denn im Verlauf vieler Tage (בְּרֹב יָמִים, vgl. מֵרֹב ימים nach Verlauf vieler Tage Jes. 24,22) wird du es finden" (nicht: wiederfinden, was durch תְּשׁוּבֵנּוּ תמצאנו ausgedrückt sein würde). Diese unbestimmte, aber doch bestimmt auf ferne Zukunft verweisende Zeitangabe lautet nicht so als ob von dem Lohne edler Selbstentäußerung die Rede wäre, welche sich eher oder später und oft alsbald belohnt, sondern paßt genau auf eine überseeische Handelsspeculation, welcher die Erreichung ihres Zwecks, wenn auch erst nach einem langen Zeitraum des Zuwartens, in Aussicht gestellt wird. Im eigentlichen Sinn entsenden diejenigen ihr Brot über die Wassersfläche, welche, wie Psalm 107,23 sagt, ihr „Geschäft treiben in großen Wassern". Es ist ein vom Kornhandel einer Seestadt entnommenes Bild (S. 223), eine Exemplificirung des Ged.: Suche deine Nahrung auf dem Wege kühnen getrosten Wagens.[1] Das Brot in לַחְמֶךָ ist Bezeichnung des Erwerbsmittels oder Einsatzes, und das Brot in תמצאנּוּ Bez. des Erwerbs (vgl. לֶחֶם 9, 11). Hitzigs Erklärung: wirf dein Brot ins Wasser = schlag deine Hoffnung in die Schanze ist forcirt und desgleichen alle Versuche, die Worte agriculturisch zu verstehen wie z. B. van der Palm: *sementem fac juxta aquas* (oder: *in loca irrigua*); Grätz übers. sogar: „Wirf hin deine Körner auf die Wasserfläche" und versteht dies mit martialischer Phantasie vom Kinderzeugen. Das Rechte hat Mendelssohn, welcher bem. daß die Aufforderung sich für Koheleth-Salomo eignet, dessen Schiffe nach Tarsis und Ophir gingen. Nur die Bez. auf opferwillige Wolthätigkeit steht daneben zur Wahl. Bei dieser läßt sich mit Ginsb. sagen, daß auf einen Spruch über das Verhalten gegen die über uns Stehenden ein Spruch über die zu uns von unten Aufschauenden folge; bei jener andern reiht sich an den Spruch über zu widerrathende Verwegenheit ein Spruch über räthliches herzhaftes Wagen, und der folg. Spruch sagt nun nicht: Gib Antheil, theile aus von dem Deinen an Sieben und auch an Achte, denn es ist wolgethan, daß du dir für eine Zeit, wo du unversehens selber bedürftig werden kannst, Freunde mit dem ungerechten Mammon erwerbest, sondern es ist eine Vorsichtsmaßregel, welche dem Rathe kühnen Wagens an die Seite gestellt wird v. 2: *Zerlege den Theil in sieben, ja acht (Theile), denn du weißt nicht, was sich ereignen wird Schlimmes auf Erden.* Bei jener andern Auffassung wäre עָלֶיהָ statt עַל־הָאָרֶץ zu erwarten, denn ein auf Erden in weitem Umkreis grassirendes Uebel, eine Landescalamität trifft doch nicht ausnahmslos Jeden, und warum wäre die רָעָה nicht direkt als persönliche bezeichnet? Der Eindruck der in dieser allgem. Weise begründeten Worte תֵּן־חֵלֶק לְשִׁבְעָה וְגַם לִשְׁמוֹנָה ist wirklich der, daß sie in Voraussetzung der Möglichkeit einer hereinbrechenden allgemeinen Katastrophe eine Theilung des Eigentums anrathen, damit,

1) Ganz anderer Art sind die griech. RA *σπείρειν πόντον* das Meer besäen u. dgl., was s. v. a. Fruchtloses unternehmen, vgl. Am. 6, 12: pflügt man mit Rindern das Meer (בבקר ים)?

wenn wir mitbetroffen werden, nicht all das Unserige zumal zu Verluste gehe, sondern dieser oder jener Theil, wie Jakob Gen. 32,9 sagt, לִפְלֵיטָה zu Entronnenem werde d. i. verschont bleibe. Bei der Rückbez. auf 1ª liegt es am nächsten daran zu denken, daß man nicht all das Seine Einem Fahrzeuge anvertrauen soll, um nicht wenn dieses im Sturme untergeht Alles mit Einem Male zu verlieren (Mendelss. Preston Hitz. Stuart); mit gleichem Rechte läßt sich, da 1ª nur ein Exempel ist, der Rath darauf anwenden, daß man nicht Alles Einer Karawane mitgeben oder, da in v. 2 לחמך nicht bloß als Erwerbsmittel vorgestellt zu sein braucht, daß man nicht alles Eingeerntete an Einem Orte bergen Richt. 6. 11. Jer. 41, 8 (Nachtigal), kurz daß man nicht Alles in Ein Geschäft stecken oder, wie wir sprichwörtlich sagen, auf Eine Karte setzen soll. Entweder ist חֵלֶק der Theil den jem. besitzt d. i. das Maß des ihm zugefallenen Besitzes (Ps. 16, 5), oder נְתַן חֵלֶק bed. Theile machen, Theilung vornehmen. Im erstern Fall folgt der Ausdruck נתן חלק לְ dem Schema Gen. 17, 20: mache den Theil zu sieben, ja acht (Theilen), im anderen Falle dem Schema Jos. 18, 5: mache Theilung in sieben u. s. w. Wir ziehen das Erstere vor, weil sonst das zu Theilende unbenannt bliebe; חֵלֶק ist der vorliegende Theil an Besitz: mache das Viele oder Wenige das du hast zu sieben und noch mehr Theilen. Die Ueberbietung der 7 durch 8 ist wie Iob 5, 19 und in τρὶς καὶ τετράκις, *ter quaterque* u. dgl. Ebendieselbe invertirte Wortstellung wie in 2ᵇ findet sich Est. 6, 3. 2 K. 8, 12.

Mit v. 3 wird nun nicht (wie wenn man v. 1 f. von Wolthätigkeit versteht) εἰς ἄλλο γένος übergegangen, die Ged. bewegen sich bis v. 6 in dem selben Geleise. Nach rückwärts wie vorwärts begründend verhält sich der nächstfolg. Ged. v. 3: *Wenn die Wolken sich füllen mit Regen, entleeren sie sich auf die Erde, und mag ein Baum im Süden fallen oder im Norden — der Ort wo der Baum fällt dort kommt er zu liegen.* Der Mensch weiß nicht — dies die Bez. nach rückwärts — was etwa für ein Unglück wie z. B. Orkan, Ueberschwemmung, Miswachs über die Erde kommen wird; denn alles Geschehen folgt festen Gesetzen und die gesetzmäßige Verkettung von Ursache und Wirkung ist wie dem Willen so auch in den einzelnen Fällen dem Wissen des Menschen entnommen. Die Interpunktion von 3aα: אִם־יִמָּלְאוּ הֶעָבִים גֶּשֶׁם (nicht wie bei v. d. Hooght Mendelss. und anderwärts הֶעָבִים, sondern wie Venet. 1515. 21. Michael. הֶעָבִים, denn unmittelbar vor der Tonsylbe verwandelt sich *Mahpach* in *Mercha*) scheint auf den ersten Anblick irrig, und es scheint vielmehr accentuirt werden zu müssen:

אִם־יִמָּלְאוּ הֶעָבִים גֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ יָרִיקוּ

aber bei näherem Zusehn findet sich גֶּשֶׁם richtig zum conditionalen Vordersatz gezogen, denn „die Wolken könnten etwa auch mit Hagel sich anfüllen und dann nicht Regen herabgießen“ (Hitz.). Wie 4, 10 steht im Vorder- wie Nachsatze das Fut.: wenn *A* geschehen wird, so wird folgerecht auch *B* geschehen; die alte Sprache würde lieber אם (כי) נמלאו . . ויריקו Ew. 355ᵇ sagen: so oft *A* geschieht, geschieht

immer auch *B.* יָרִיקוּ trägt (ohne daß ein äußeres Obj. ergänzt zu werden braucht) als innerliches Transitiv sein Obj. in sich selbst: wenn die Wolken droben sich mit Regen füllen, machen sie Entleerung d. i. entleeren sie sich nach unten — der Mensch kann wenn die Vorbedingung gegeben ist die naturnothwendige Folge derselben nicht ändern. Der zweite Bedingungssatz: *si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit ibi erit.* So richtig Hier. (vgl. oben S. 135). Es könnte auch gesagt sein: ואם־יפול עץ אם בדרום ואם בצפון und wenn ein Baum fällt, es sei im Süden oder im Norden — dieses *sive . . sive* wäre dann eine parenthetische Nebenbestimmung. So stilisirt wie der Vordersatz vorliegt besteht er an sich selbst wie z. B. die beiden וְאִם Am. 9, 3 aus zwei correlaten Hälften: „und wenn ein Baum auf der Südseite fällt und (oder) wenn auf der Nordseite" d. h. mag er auf der einen fallen oder auf der andern. Das *Athnach,* welches richtiger bei יריקו stände, steckt in nachdrücklicher Weise den Vordersatz gegen den Nachsatz ab; daß mit ואם יפול ein Neues beginnt, ist unverfehlbar, dagegen bedurfte es bei בצפון eines hochgradigen Trenners. מָקוֹם ist *acc. loci* für בְּמָקוֹם wie Est. 4, 3. 8, 17. שָׁם ist mit Recht nicht zu dem Relativsatz (אשר . . שם woselbst Ez. 6, 13) geschlagen; das Verhältnis ist das gleiche wie 1, 7 (S. 231 Z. 15 v. u.). Das Fut. יִהְיֶא ist von הָוָה gebildet, wov. 2, 22 wie Neh. 6, 6 und in der Mischna (*Aboth* VI, 1.[1] *Aboda zara* III, 8) das *part.* הֹוֶה lautet. Wie aus יִהְוֶה die Jussivform יְהִי gebildet wird, so geht יֶהֱוֶה (יְהָוֶה) in יְהִי über, was hier יִהְיֶא geschrieben wird. Hitz. meint, man scheine nach unserer Stelle und Iob 37, 6 das Wort in der Bed. ‚fallen' mit א geschrieben zu haben. Allerdings hat הוה هَوَى die Wurzelbed. *delabi, cadere* und gewinnt erst von da aus die Bed. *accidere, exsistere, esse* (s. zu Iob 37, 6), aber im B. Iob kann הוה in dieser Bed. als Arabismus gelten, im Sprachbewußtsein des Verf. des B. Koheleth war sie sicher nicht mehr lebendig. Eher ließe sich sagen daß יְהִי durch beigeschriebenes א von dem verkürzten Tetragramm unterschieden werden soll, wenn das א nicht wie in אָבִיא Jes. 28, 12 und הָלְכוּא Jos. 10, 24 lediglich den langen vocalischen Auslaut deckt (vgl. die jüdisch-deutsche Schreibung דוא = du, דיא = die u. dgl.).[2] Uebrigens nähert sich יִהְיֶא graphisch der mischnischen Flexion des Fut. des V. הוה; der Sing. lautet dort יְהֶא, תְּהֶא, אֶהֱא und der Plur. יְהוּ, wonach Raschi AE Kimchi auch יִהְיֶא hier als Plur. fassen; Luzzatto § 670 schwankt, aber in seinem Comm. nimmt er es als Sing. wie der Context fordert: dort wird er (der Baum) sein oder, dem lebendigeren Sinn des V. הוה (חיה) entsprechender: dort wird er sich befinden, dort bleibt er liegen. Wie es ein unabänderliches Naturgesetz ist, nach welchem die Wolken sich der ihnen zu schwer werdenden Wassermassen entledigen, so ist es ein unabänderliches Naturgesetz, daß der von der Axt oder dem Sturmwind gefällte Baum dem Zuge seiner Schwerkraft in der Richtung des

1) s. dazu Baer, *Abodath Jisrael* p. 290.

2) Anders Ew. § 192[b]: יִהְיֶא aramaisirend von הוא (wie בוֹא) = הֱוֵא.

gegebenen Impulses folgt. Ebenso gestaltet sich die Zukunft nach Gesetzen, welche der Willkür des Menschen entrückt sind, und der Mensch hat auch kein sicheres Wissen des Künftigen, weshalb er wol thut, sich auf das Schlimmste gefaßt zu machen und darauf hin kluge Vorkehrungen zu treffen. Dies die Beziehung des v. 3 nach rückwärts. Aber andererseits soll er sich durch diese Unberechenbarkeit des Künftigen — dies die Bez. des v. 3 nach vorwärts — nicht von frisch wagender Thätigkeit, vielmehr von unnützem und nur lähmendem Calculiren und Scrupuliren abhalten lassen v. 4: *Wer auf den Wind achtet wird nicht säen, und wer die Wolken besieht wird nicht ernten.* Der Spruch will nicht buchstäbisch, sondern dem Geiste der ganzen Paränese nach verstanden sein: er richtet sich nicht gegen einsichtige, durch Erfahrung gewitzigte Wahrnehmung der in den gegenwärtigen Witterungsverhältnissen liegenden Aufforderungen und Warnungen, sondern gegen jenes unnütze weil unmögliche Berechnen der künftigen Witterung, welches von Tag zu Tag, von Woche zu Woche wartet, bis über diesem superklugen bedenklichen Warten die rechte Zeit zum Säen und Ernten vorübergegangen ist. Die Saatzeit fordert Regen, der das Erdreich lockere und einfeuchte; der allzu Bedenkliche beobachtet (שׁמר wie Iob 39, 1) den Wind ob er auch Regen bringen werde (Spr. 25, 23) und verschiebt darüber das Einsäen bis es zu spät ist. Die Erntezeit fordert regenlose Wärme (Spr. 26, 1); der Scrupulöse aber und Zaghafte, der nie sicher genug gehen kann, beguckt die Wolken (vgl. Jes. 47, 13), wittert Regenwetter und findet für das rechte Wetter zum Einheimsen der Feldfrucht nun und nimmer zulängliche Bürgschaft. Wer etwas leisten und gewinnen will, der muß Vertrauen und Mut haben, etwas zu wagen — die Bedingungen des Erfolges lassen sich nicht invoraus berechnen, die Zukunft ist Gottes des Allesbedingenden v. 5: *Gleichwie du kein Wissen hast welches der Weg des Windes, gleich den Gebeinen im Leibe der Schwangeren, also weißest du nicht das Werk Gottes, welcher Alles wirket.* Richtig Lth. nach Hier.: *Gleich wie du nicht weisst den weg des winds, vnd wie die gebeine in Mutterleibe bereit werden, Also* u. s. w. Das Satzglied *instar ossium in ventre praegnantis* ist sogen. *comparatio decurtata* für *instar ignorantiae tuae ossium cet.* gleich deinem Nichtwissen um die Gebeine d. i. die Entstehung der Gebeine. כְּעַצְמִים [1] hat weil durch das beigefügte בְּבֶטֶן חְמְלֵאָה näher bestimmt nicht den sonst nach כ der Vergleichung üblichen Art.; ein Beispiel für regelrechte Syntax (s. darüber Riehm zu Ps. 17, 12) ist Dt. 32, 2. Daß der Mensch des Windes nicht mächtig ist, lesen wir 8, 8, des Windes Weg weiß er ebendeshalb nicht (Joh. 3, 8), weil er den Wind nicht in seiner Gewalt hat, man weiß im Grunde nur das was man beherrscht. Ueber die Entstehung und Entwickelung des Embryo als ein von der israel. Chokma bewundertes und gefeiertes Geheimnis s. Psychol. S. 209 ff.

---

1) Das Trg. liest בעצמים und construirt: welches der Weg des Geistes in die Gebeine . . d. h. wie der Embryo begeistet wird.

Zu עצמים vgl. Ps. 139, 15: „Nicht verborgen war mein Gebein vor dir“ und Iob 10, 11: „Mit Haut und Fleisch bekleidetest du mich, und mit Knochen und Sehnen durchwobst du mich.“ Ueber מְלֵאָה schwanger (wie lat. *plena* von Thieren und Menschen) s. das Glossar. Feinsinnig wechselt mit dem participiellen אֵינְךָ יוֹדֵעַ im Vordersatze das futurische לֹא תֵדַע im Nachsatze, wie wenn wir sagen: Wenn du jenes nicht weißt, so wirst du folglich auch dieses nicht wissen. Wie der Mensch in Betreff der Bahnen des Windes und der Gestaltung des Kindes im Mutterschooße seine Unwissenheit eingestehen muß, so liegt überhaupt das Werk Gottes des Alles Wirkenden jenseit seines Wissens: er kann es weder in der Ganzheit seines Zusammenhangs durchschauen noch in den Einzelheiten seines Vollzugs vorherschauen. Der Begriff עֹשֶׂה כֹּל Jes. 44, 24 ist absichtlich in einen futurischen Relativsatz auseinandergelegt, weil hier vorzugsweise das Zukünftige in Naturwelt sowol als Menschengeschichte in Betracht kommt. Ebendeshalb heißt es auch אֶת־הַכֹּל, nicht wie da wo auf die Welt der Schöpfung in ihrem gegenwärtigen Bestande hingewiesen wird: אֶת־כָּל־אֵלֶּה Jes. 66, 2. Auch vergleicht sich das Werden des Kindes in der Werkstatt des mütterlichen Leibes dem Werden der Zukunft im Schooße der Gegenwart, aus dem sie geboren wird (Spr. 27, 1 vgl. Zef. 2, 2). Was mit dieser Beweisführung dafür daß der Mensch nicht Herr der Zukunft ist begründet worden, näml. daß er sich in seiner Berufsthätigkeit der ängstlichen Sorge um die Zukunft entschlagen soll, das wird nun noch einmal mit Zusammenfassung des v. 4 und 2 (nach unserer hier sich bestätigenden Deutung) Gesagten daraus gefolgert v. 6: *Am Morgen säe deine Aussaat und gegen den Abend hin zieh deine Hand nicht ab; denn du weißt nicht welches glücken wird, ob das oder das oder ob beides zumal gut gerathen wird.* Der Landbau ist Prototyp aller Arbeit (Gen. 2, 15^{b}) und das Säen eignet sich deshalb zum Emblem aller berufsmäßigen Hantierung; dieser allgemeine Sinn ist für אַל־תַּנַּח יָדֶךָ (wie 7, 18 gleichbed. mit אַל־תֶּרֶף יָדֶךָ Jos. 10, 6 der älteren Sprache) daraus zu entnehmen. Das Parallelwort zu בַּבֹּקֶר ist nicht בָּעֶרֶב, denn der Feierabend (Richt. 19, 16. Ps. 104, 23) soll nicht ausgeschlossen, aber die unablässige Arbeit (vgl. Lc. 9, 62) bis zu diesen hin erstreckt werden. Und wie v. 2 anrieth, daß man sein Glück nicht ausschließlich von Einem Unternehmen abhängig machen, sondern das was man einzusetzen hat vertheilen und Mehrerlei zugleich versuchen soll: so lautet auch hier die Begründung zu rastlosem Schaffen mannigfacher Arbeit vom Morgen bis zum Abend: Erfolg oder Miserfolg (5, 5^{b}) stehen in Gottes Hand — der Mensch weiß nicht welches (*quid*, hier dem Sinne nach *utrum*) glücken wird (s. über כָּשֵׁר das Glossar S. 201), ob (הֵן) das oder (אוֹ) das und ob (וְאִם) u. s. w., s. über den Ausdruck der dreigliederigen disjunctiven Frage Ew. § 361 und über כְּאֶחָד das Glossar S. 200: es ist in der jüngeren Sprache gemeinüblich wie z. B. auch in der letzten Benediction des Schemone-Esre: ברכנו אבינו כולנו כאחד segne uns, unser Vater, uns Alle zusamt. שְׁנֵיהֶם geht auf die zwei neutrisch (wie 7, 18 vgl. dagegen 6, 5) gemeinten זֶה zurück. Richtig

LXX: καὶ ἐὰν (besser εἴτε) τὰ δύο ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀγαθά. Lth. welcher übers. *Und obs beide geriete, so were es deste besser* hat sich durch Hier. beirren lassen.

Der nun folg. Spruch bekennt durch die Copula ו seine Zusammengehörigkeit mit dem was vorausgeht. „Die Tendenz der Rathschläge v. 1. 2. 6., dem Leben Garantien zu verschaffen, wird v. 7 gerechtfertigt: das Leben ist schön und werth, daß man Sorge zu ihm trage." So Hitz., aber der Zus. ist einfacher. Es ist im Geiste des ganzen Buches, daß der Aufforderung zu rüstigem Schaffen die Aufforderung zu heiterem Lebensgenuß an die Seite tritt: der treulich Arbeitende hat ein Recht, sich seines Lebens zu freuen, und diese Lebensfreude, auf Berufstreue basirt und durch Gottesfurcht geheiligt, ist hienieden das Reellste und Höchste. In diesem Sinne schließt sich an das *labora* das *fruere vita* v. 7. 8: *Und süß ist das Licht, und wollhuend den Augen ists die Sonne zu sehen. Denn wenn viele Jahre hindurch am Leben bleibt der Mensch, soll er in ihnen allen sich freuen und gedenken der Tage der Finsternis, daß ihrer viel sein werden — alles was kommt ist eitel.* Dale übers. das ו von וְגַם mit *yes* und Bullock mit *truly;* beides gibt dieser Copula, welche gleich einem Flügelpaar Zusammengehöriges verknüpft, eine falsche Färbung. Das Licht, bem. Zöckl., steht hier für das Leben. Aber es bed. nichts Anderes als was der Name besagt, das Licht des Lebens auf der Oberwelt (Ps. 56, 14. Iob 33, 30) zu welchem sich die Sonne als Hauptquell wie מָאוֹר zu אוֹר verhält, und der Verf. sagt das selbe was Euripides im Hippolytos:

ὦ λαμπρὸς αἰθὴρ, ἡμέρας ἁγνὸν φάος
ὡς ἡδὺ λεύσσειν . .

und was er in der Iphigenia in Aulis v. 1218 s. dieser in den Mund gibt:

μὴ μ' ἀπολέσῃς ἄωρον, ἡδὺ γὰρ τὸ φῶς
λεύσσειν, τὰ δ' ὑπὸ γῆς μή μ' ἰδεῖν ἀναγκάσῃς.

Ueber die Schreibung לַיָּמִים s. die textkrit. Bem. Das den v. 8 beginnende כִּי übers. Kn. Hitz. Ew. u. A. mit ‚ja', Hlgst. sogar als ob eine Negation vorhergegangen wäre mit *immo;* aber wie ו 7ª verbindendes ‚und' ist, so ist hier כי begründendes ‚denn'. Wenn gesagt wäre: der Mensch soll sich lebenslang freuen, denn das Licht ist süß u. s. w., so würde die Freude aus dem dazu gegebenen Anlaß begründet. Statt dessen wird in umgekehrter Gedankenfolge der zur Freude gegebene Anlaß daraus begründet, daß der Mensch sich freuen soll, näml. nach Gottes Veranstaltung und Ordnung: das Licht ist süß und es thut den Augen wol, die Sonne zu sehen; denn es soll so sein, daß der Mensch, wie lange er auch lebe, fort und fort sich dieses schönen Lebens freue, zumal angesichts der Nacht, die seiner wartet. כִּי אִם gehört hier nicht wie 3, 12. 8, 15 wo eine Verneinung vorausgegangen zus., sondern כי begründet und אם eröffnet einen hypothetischen Vordersatz wie Ex. 8, 17 und häufig. אִם mit folg. Folg. setzt etwas Unmögliches wie z. B. Ps. 50, 12 *si esurirem* oder auch das Aeußerste des Möglichen als wirklich wie z. B. Jes. 7, 18 *si peccata vestra sint instar coccini.* In letzterem Falle läßt sich der Satz mit der Concessivpartikel auch in einen deut-

schen Satz mit concessivem Conjunctiv umsetzen wie Jes. 10, 22: denn mag dein Volk, o Israel, so zahlreich sein wie der Meeressand und hier: mag der Mensch noch so viele Jahre lang leben. Das zweite כִּי nach וְיִזְכֹּר ist explicatives *quod* wie 2, 24. 4, 4. 8, 17 u. ö.: er soll sich der Tage der Finsternis erinnern, daß ihrer viel und also jedenfalls nicht weniger sein werden, als die vielen für heiteren Lebensgenuß verfügbaren Jahre. In diesem Zus. bed. כָּל־שֶׁבָּא alles was nach diesem Leben kommen wird. Wenn Hitz. bem., der Satz: alles Zukünftige ist nichtig sei ein falscher Ged., so gilt dies ebenso auch von seinem aus den Worten herausgeklaubten Satze: Alles was wird ist vergänglich. Denn alles zeitlich Gewordene kann vergehen, aber ist nicht auch wirklich vergänglich (הֶבֶל). Aber der Satz lautet auch nicht auf alles Zukünftige, sondern auf alles nach diesem Leben Kommende, welches demjenigen als nichtig (הבל) erscheinen muß, für welchen sich, wie für Koheleth, das Jenseits nicht minder in die finstere Nacht des Hades verliert wie für Horaz I, 4, 16 s.:

Jam te premet nox fabulaeque Manes
Et domus exilis Plutonia.

Auch für Koheleth wie für Horaz IV, 7, 16 wird der Mensch schließlich zu *pulvis et umbra* und was ihm bevorsteht ist also הבל. Tyler hat ganz Recht, daß damit auf *the shadowy and insubstantial condition of the dead and the darkness of Sheol* hingedeutet wird. הַבָּא bed. nicht das Werdende, sondern das Künftige z. B. *Sanhedrin* 27ª מכאן ולהבא von jetzt ab und in Zukunft (wofür anderwärts לְצִתִּיד לָבֹא gesagt wird). Venet. construirt falsch: alle (die Tage) wo das Eitle (ihn) überkommen wird, und Lth. indem er בא als 3 *pr.* auf die Vergangenheit bez. folgt der Misweisung des Hieronymus. Richtig LXX Th. *πᾶν τὸ ἐρχόμενον.*

B) Finale mit Epiphonem XI, 9—XII, 7. 8.

In 11, 7. 8 wieder bei dem Grundsatze seines irdischen Eudämonismus angelangt, bleibt der Verf. nun bei diesem seinem *ceterum censeo* stehen und rundet sein Buch künstlerisch ab, indem er das tonstückartig mit einer Ouvertüre 1, 2—11 begonnene mit einem effektvollen Finale 11, 9—12, 7 abschließt. Der Mensch soll angesichts der langen Nacht des Todes, welcher er entgegengeht, sich des ihm beschiedenen Lebens freuen — dieser Grundged. des Buchs, dem der Verf. 11, 7. 8 schon poetische Farbe gegeben, erweitert sich zu einem schwunghaften hochpoetischen Aufruf an den Jüngling, sein Leben zu genießen, aber nicht ohne das Bewußtsein der Gotte dafür schuldigen Rechenschaft. Daß der Aufruf nicht an den Menschen als solchen, sondern an den Jüngling ergeht, welcher nach der Regel *a potiori fit denominatio* die Jungfrau mit vertritt, erklärt sich daraus, daß der Anfangstermin vollbewußten und selbstverantwortlichen Lebensgenusses dem Endtermin, der Todesnacht mit ihrer Selbstankündigung im Greisenalter, entgegengehalten wird. Ohne Bindewort und dadurch sich

als neuer Anfang kennzeichnend beginnt das **Finale v. 9**: *Freue dich, Jüngling, in deiner Jugend und es vergnüge dich dein Herz in den Tagen deiner Jünglingschaft, und wandele in den Wegen deines Herzens und im Anschauen deiner Augen, wisse aber daß um dies Alles dich Gott ins Gericht führen wird.* Das parall. בִּימֵי zeigt, daß das ב von בְּיַלְדוּתֶךָ (mit aspirirtem ד) nicht den Grund der Freude, sondern die ihr angemessene Zeit einführt. Statt וְיִיטַב לִבְּךָ ‚wolgemut sei dein Herz', wie es auch heißen könnte, heißt es וִיטִיבְךָ לבב ‚wolgemut mache dich dein Herz', so näml. daß von diesem Centrum Heiterkeit auf das Antlitz (Spr. 15, 13) und auf die ganze Persönlichkeit ausstrahle, s. über das Herz als Centrum des empfindenden geistig seelischen Lebens Psychol. S. 249. בְּחוּרוֹת Jünglingsalter ist hier und 12, 1 s. v. a. Num. 11, 28 בָּחוּרִים, wie das nur einmal vorkommende נְעוּרוֹת Jer. 32, 30 s. v. a. sonst überall נְעוּרִים; die Form auf *ôth* ist die jüngere (vgl. בְּלוּלוֹת Brautstand Jer. 2, 2). „Wege des Herzens" sind solche, nach denen der Zug des Herzens hingeht und die das Herz befriedigen; מַרְאֵה עינים hieß 6, 9 das sinnfällige Vorsichhaben des Gegenstandes, hier ein Anblick der die Augen auf sich zieht und fesselt, das *Chethib* bietet den Plur. מַרְאֵי, den die Sprache kennt (Dan. 1, 15 und Hohesl. 2, 14 S. 50 unt.) und der hier die Gegenstände der Augenweide bezeichnen würde, was nicht unpassend — das *Pi.* הִלֵּךְ bez. auch sonst häufig z. B. Ps. 131, 1 ein Wandeln in ethischem Sinne, Hitz. Zöckl. u. A. fassen das erste ב als Angabe der Sphäre und das zweite als Angabe der Norm („nach dem Anschauen deiner Augen"), aber sie führen beide dasj. ein worin er sich frei und froh ergehn soll: in den Wegen seines Herzens, wohin dieses ihn zieht, und in dem Anblick seiner Augen, worauf diese sich mit Interesse richten. LXX *B* bietet *καὶ μὴ ἐν ὁράσει ὀφθαλμῶν σου*. Dies *μή* welches in *AC* fehlt ist eine Einschaltung im Hinblick auf die Warnung Num. 15, 39., dem Zuge des Herzens und der Augen zu folgen; auch das Trg. überschreibt deshalb: sei vorsichtig mit den Blicken deiner Augen. Aber diese Moralisirung des Textes ist überflüssig, da die Aufforderung zu jugendlichem Lebensgenuß von dem Notabene begleitet ist: wisse aber daß dich Gott um dieses alles zur Rechenschaft ziehen wird, und also sündliche Sinnenlust ausschließt. Inmitten der Rede, wo noch eine nähere Bestimmung folgt, wird בְּמִשְׁפָּט punktirt 12, 14. Iob 14, 3. Ps. 143, 2., hier im Auslaut des Satzes בְּמִשְׁפָּט. Hitz. meint, es sei dabei an Bestrafung der Jugendsünden durch Siechtum und Verlassenheit im höheren Alter gedacht; Kn. u. A. verstehen unter dem Gerichte allgemeiner die Selbststrafe der Sünde durch allerlei widerwärtige Folgen, welche das A. T. als göttliche Strüfverhängnisse ansehe. Aber angesichts der leidigen Erfahrungsthatsache, daß die gerechte göttliche Vergeltung sich diesseits nur zu häufig vermissen läßt 8, 14., postulirt der Verf. hier und 3, 17. 12, 14 ein schließliches Gericht, welches die diesseitigen Widersprüche aufhebt und also ein jenseitiges sein muß; er hat keine klare Vorstellung von Zeit und Weise dieses Gerichtsvollzugs, aber die Unausbleiblichkeit desselben setzt ihm sein Gottes-

glaube außer allen Zweifel. Der Aufforderung zur Freude ergänzt sich nun durch die Aufforderung zur Beseitigung alles dessen was innerlichen und äußerlichen Schmerz verursacht v. 10: *Und entferne Unmut von deinem Herzen und verbanne Uebles von deinem Fleische, denn die Jugend und das noch unergraute Alter sind eitel.* Hier. übers. *aufer iram a corde tuo* und bem. im Comm.: *in ira omnes perturbationes animi comprehendit;* aber כַּעַס (√כס كس *contundere, confringere*) bed. nicht Zorn, sondern befaßt Aerger und Gram und entspricht also den Gattungsbegriffen ‚Unmut, Grämlichkeit, Verdrießlichkeit.' Das folg. Satzglied übers. Hier. *et amove malitiam a carne tua* mit der Bem.: *in carnis malitia universas significat corporis voluptates;* aber רָעָה ist nicht ethisch, sondern physisch gemeint: כעס ist was dem Herzen und רעה was dem Fleische (בשׂר *opp.* לב 2, 3. Spr. 14, 30) wehe thut. Richtiger als Vulg. Lth.: *Las die Trawrigkeit aus deinem Hertzen, vnd thu das vbel von deinem Leibe.* Er soll sich dessen was den inneren und den äußeren Menschen schmerzhaft und schädlich afficirt entledigen, denn die zur Freude bestimmte und gestimmte Jugend ist הֶבֶל d. i. vergänglich und nur zu bald vergangen. Die Neuern geben dem שַׁחֲרוּת fast alle (ausgen. die jüd. Ausll.) im Hinblick auf Ps. 110, 3 die Bed. ‚Morgenrothzeit', aber die Zusammenstellung mit יַלְדוּת wäre dann tautologisch; der mischnisch-midrasische Sprachgebrauch, welchem gemäß das Trg. יְמֵי אוּכְמוּת שְׂעָרָא (Tage der Haaresschwärze) übers., beweist daß das Wort nicht auf שַׁחַר Morgendämmer, Morgenroth, sondern unmittelbar auf שָׁחוֹר schwarz zurückgeht (s. das Glossar S. 205) und als Gegens. von שֵׂיבָה (außerbiblisch שֵׂיבוּת, סִיבוּת, סָבוּת) *canities* die Zeit schwarzen noch nicht erblichenen Haars bed. und also in seinem Begriffsumfang über ילדות hinausgeht, indem es mit dem Jünglingsalter zugleich das Mannesalter befaßt und also die ganze Zeit noch ungebrochener Lebenskraft umfaßt.[1]

Mit XII, 1 (wo aber ungeschickt statt mit 11, 9 ein neues Capitel begonnen wird) nimmt der Aufruf einen neuen Anlauf, sich aus der 11, 10[b] angedeuteten Vergänglichkeit der Jugend begründend: *Und gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jünglingschaft, ehe die Tage des Uebels kommen und Jahre herannahen, von denen du sagen wirst: ich habe daran keinen Gefallen.* Der Majestätsplur. בּוֹרְאֶיךָ ist gleichbed. mit עֹשִׂים als Bez. des Schöpfers Iob 35, 10. Jes. 54, 5. Ps. 149, 2.; er kann in einem so jungen Buche nicht befremden (vgl. S. 291 unt.), da er auch der nachbiblischen Sprache nicht völlig fremd geworden ist.[2] Die LA ist verbürgt und der Midrasch weiß ihre

---

1) Die Mischna *Nedarim* III, 8 bestimmt juristisch daß שחורי הראש Männer (אנשים) mit Ausschluß der Frauen (deren Haar verhüllt ist) und Kinder bez. Ob תִּשְׁחָרֶת *Aboth* III, 16. *Derech erez* c. II. *Midrasch* zu *Thren.* 2, 11 gleichbed. mit שַׁחֲרוּת sei, ist streitig (s. Baer, *Abodath Jisrael* p. 279), aber mit Unrecht: בן־תשחורית heißt ein in voller Manneskraft stehender erwachsener Sohn.

2) *Bereschith rabba* c. 10 *extr.*: כל זמן שהיו ידי קוניהם ממשמשין בהם so lange die Hände ihres Schöpfers mit ihnen (den Himmeln) noch beschäftigt waren,

Buchstabengestalt sinnig auszubeuten.[1] Ueber das in der Mischna (z. B. *Horajoth* III, 3. *Nedarim* X, 4) allgewöhnliche עַד אֲשֶׁר לֹא oder עַד שֶׁלֹּא (Syr. ܥܕ ܕܠܐ, Trg. עַד דְּלָא) *antequam* s. das Glossar S. 205 ob. Die Tage des Uebels (näml., wenigstens zunächst, des körperlichen 11,10 vgl. *κακία* Mt. 6,34) sind die des gebrechlichen, unbehülflichen, das Schwinden der Körper- und Geisteskräfte empfindlich wahrnehmenden Greisenalters; parallel sind die Jahre, von denen (אֲשֶׁר ganz so wie 1, 10) man zu sagen hat: ich habe keinen Gefallen an ihnen (בָּהֶם für בָּהֶן wie 2, 6 מֵהֶם für מֵהֶן). Diese bösen Tage, widrigen Jahre werden nun symptomatisch und zwar in allegorischer Weise geschildert, indem das „ehe denn" 1[b] zu großartiger Entfaltung gebracht wird v. 2: *Ehe denn sich verfinstert die Sonne und das Licht und der Mond und die Sterne, und sich wieder einstellen die Wolken nach dem Regen.* Umbr. Elst. Ginsb. finden hier den Ged. umschrieben: ehe dich der Tod überkommt; das Bild, in welchem das Sterben mit dem Tode, seinem Ausgang beschrieben werde, sei das eines Gewittersturms. Aber abgesehen von Anderem (s. Gurlitt, Zur Erklärung des B. Koheleth, in Stud. u. Kritiken 1865) spricht dagegen daß der Verf. beschreiben will, wie der Mensch, alt geworden, dem Tode zu geht (הֹלֵךְ 5[b]), und daß er bei diesem selbst erst in v. 7 anlangt. Auch Taylors Ansicht, daß sich von 5[b] aus was vorausgeht als eine die Empfindungen am Sterbetage aussprechende Todtenklage *(dirge)* gebe, ist undurchführbar; sie discreditirt sich schon dadurch, daß sie die Tage des Uebels 1[b] mit den vielen Tagen der Finsternis d. i. der langen Nacht des Hades 11, 8 zusammenwirrt, und übrigens bleibt sie die Antwort auf die Frage schuldig, was die nach dem Regenguß wiederkehrenden Wolken bed.; Hahn wird auch damit fertig: der Regen ist der Tod und die Wiederkehr ist Wiedereintritt der Nacht des Nichtseins vor dem Eintritt in dieses Leben. Kn. wie schon Lth. und auch Winzer (welcher die Auslegung des B. Koheleth zu einer seiner Lebensaufgaben gemacht hatte) sieht in der Verdunkelung der Sonne u. s. w. ein Bild des Untergangs des bisherigen heiteren Glücks und in den Wolken nach dem Regen ein Bild der trüben Leidenstage, welche immer aufs neue den Abgelebten heimsuchen. Hitz. Ew. Vaih. Zöckl. Tyler, von da aus weitergehend, finden die Einheit der einzelnen Züge des Bildes in der Vergleichung des Greisenalters als des Lebenswinters mit dem Regenwinter des (palästinischen) Jahres. Das ist richtig. Da aber im Folg. offenbar (obwol Tyler dies als von der wissenschaftlichen Auslegung noch unüberwundenen Midrasch betrachtet) der *marasmus senilis* einzelner Körpertheile in allegorischen Räthselbildern

---

vgl. im Morgengebet: רְצוֹן קוֹנָם (den Willen ihres Schöpfers), wofür in alten Ausgg. des Gebetsbuchs (z. B. Trino 1525 und Prag 1527) קוֹנְיהֶם, was nur wegen seines polytheistischen Beischmacks verdrängt worden ist (Baer, *Abodath Jisrael* p. 78).

1) Er findet dreierlei darin theils indirekt theils direkt ausgesprochen: gedenke בֹּרְאֶיךָ deines Brunnens (Entstehens), בּוֹרֶךָ deiner Grube (Gruft) und בּוֹרְאֶיךָ deines Schöpfers. So *jer. Sota* II, 3 und Midrasch zu Koh. 12, 1.

vorgeführt wird, so fragt es sich, ob nicht doch vielleicht diese allegorische Bildrede schon in v. 2 ihren Anfang nimmt. Allerdings kommen Sonne Mond und Sterne auch in solchen Gemälden der alle Lichter des Himmels verschlingenden Strafgerichtsnacht wie Jes. 13, 10 neben einander vor, aber daß unser Verf., indem er הַשֶּׁמֶשׁ וְהָאוֹר וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים in so unmittelbarer Folge aneinanderreiht und wie dem Monde die Sterne so der Sonne noch besonders das Licht beigibt, mit diesen vier Bildern des Lichts nicht die Vorstellung gewisser im Wesen und Leben des Menschen entsprechender Dinge verknüpft habe, ist doch sehr unwahrscheinlich. Selbst wenn es uns unmöglich sein sollte, das Abgebildete aufzufinden, spräche dies noch nicht entscheidend gegen die Bedeutsamkeit der Bilder; die Canzonen in Dante's *Convito*, die er dort selbst deutet, sind ein Beispiel, daß der allegorische Sinn, den ein Dichter in seine Dichtung hineinlegt, auch da vorhanden sein kann, wo er sich nicht so leicht verstehen oder auch nur vermuten läßt. Die bisherigen Deutungsversuche sind freilich ganz oder meistens verunglückt. Wir begnügen uns, die ältesten zu registriren: ihre Glossirungen sind sachlich abgeschmackt, aber wenigstens von sprachlichem Interesse. Eine Barajtha *Schabbath* 151^{b}—152^{a}, die sich mit Auslegung dieses Schlußgemäldes des B. Koheleth beschäftigt, sagt von Sonne und Licht: זו פרחת וחוטם das ist Stirn und Nase; vom Monde: זו נשמה dies die Seele; von den Sternen: אלו הלסתות dies die Wangen. Gleichartig, aber variirend der Midrasch zu Lev. c. 18 und zu Koheleth: Sonne = קלסתר פנים Glanz des Antlitzes; Licht = מצח Stirn; Mond = חוטם Nase; Sterne = ראשי לסתות das Obere der Wangen (welche beim Greise einfallen). Wieder anders, aber mehr dem Midrasch als dem Talmud folgend, das Targum: Sonne = זיו יקרא דאפך der stattliche Glanz deines Antlitzes; Licht = נהורא דעינך das Licht deiner Augen; Mond = חדר ליסתך das Schmucke deiner Wangen; Sterne = בבי עינך deine Augäpfel. Den Regen verstehen alle Drei vom Weinen (Talm. בכי) und die Wolken von den Augendecken (Targ. ריסי עינך deine Augenwimpern), aber ohne dem שוב אחר gerecht zu werden; nur eine im Midrasch daneben aufgestellte schmuzige Deutung faßt dieses in dem Sinne ‚immer sofort auch hinterdrein kommen': בא לחטיל מים חגלגלים מקרטין אותו. In diesem allen ist nur Ein Körnchen Wahrheit, dies näml. daß der Mond im Talmud von der נשמה *anima* gedeutet wird, wofür נפש der richtigere Ausdruck wäre; es ist aber Psychol. S. 154 gezeigt worden, daß die jüdische wie arabische Psychologie das Verh. von רוח (נשמה) Geist und נפש Seele terminologisch umkehrt. Auch schon ältere christliche Ausll. befinden sich auf dieser richtigen Fährte. Glassius (wie auch v. Meyer und Smith in *The portraiture of old age*) sieht in Sonne, Licht u. s. w. Embleme der *interna microcosmi lumina mentis* und noch treffender sieht Christian Friedr. Bauer (1732) in 2^{a} eine Umschreibung des Ged.: ehe dir Verstand und Sinnen vergehen. Wir haben anderwärts gezeigt, daß רוח חיים (נִשְׁמַת) und נפש חַיָּה (wofür nirgends נפש חיים) sich wie primäres und abgeleitetes Lebensprincip *(principium principians* und *principium princi-*

piatum Psychol. S. 79) und wie die wurzelhaften Unterschiede des Männlichen und Weiblichen, des vorwiegend Activen und Receptiven zu einander verhalten (Psychol. S. 103). Von da aus deutet sich die Bildersprache v. 3 folgendermaßen. Die Sonne ist der menschliche Geist רוּחַ (welches wie שֶׁמֶשׁ doppelgeschlechtig) oder נִשְׁמַת, nach Spr. 20, 27 eine Leuchte Jahve's, welche mit ihrem Selbstprüfungs- und Selbsterkenntnis-Lichte das Innerste des Menschen durchdringt, von dem Herrn Mt. 6, 23 (vgl. 1 Cor. 2, 11) *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί* genannt. Das Licht, näml. die von der Sonne ausgehende Tageshelle, ist die Thätigkeit des Geistes in ihrer ungeschwächten Intensität: das scharfe Auffassen, klare Denken, treue und dienstbare Gedächtnis. Der Mond ist die Seele, denn der Mond ist auch nach hebr. Vorstellung, mag er יָרֵחַ oder לְבָנָה genannt werden, im Verh. zur Sonne Bild des Weiblichen (vgl. Gen. 37, 9 f. wo die Sonne im Traume Josephs = Jakob-Israel, der Mond = Rahel), und daß die Seele, näml. die animalische Seele, mittelst welcher der Geist zum Leibeslebensprincip wird (Gen. 2, 7), sich zum Geiste wie weibliches *σκεῦος ἀσθενέστερον* verhält, ist aus Stellen wie Ps. 42, 6 ersichtlich, wo der Geist die Seele *(animus animam)* mit seinem Zuspruche aufrichtet. Und die Sterne? Wir dürfen bei dem Verf. des B. Koheleth Kenntnis der, wie Schrader[1] nachgewiesen hat, uralten babylonisch-assyrischen Astralgöttersieben voraussetzen, welche aus Sonne, Mond und den fünf Planeten besteht, und es wird also nicht zu gewagt sein, die Sterne als die fünf Planeten repräsentirend von den fünf Sinnen (mischnisch חַרְגָּשׁוֹת[2], später חוּשִׁים vgl. das Verbum 2, 25) zu verstehen, welche das receptive Verhältnis der sich leiblich darlebenden Seele zur Außenwelt vermitteln (Psychol. S. 233). Nicht aber können wir uns entschließen nun auch weiter 2[b] pathologisch-anatomisch zu erkl., so wie es Geier zu billigen geneigt ist: *Nonnulli haec accommodant ad crassos illos ac pituosos senum vapores ex debili ventriculo in cerebrum adscendentes continuo, ubi itidem imbres* (גֶּשֶׁם) *h. e. destillationes creberrimae per oculos lippientes, per nares guttatim fluentes, per os subinde excreans cet., quae sane defluxiones, tussis ac catharri in juvenibus non ita sunt frequentia, quippe ubi calor multo adhuc fortior, consumens dissipansque humores.* Es genügt עָבִים von den Krankheits-Anfällen und Schwäche-Anwandelungen zu verstehen, welche das Denken trüben, das Selbstgefühl umfloren, die Stimmung umnachten und welche אַחַר הַגְּשָׁמִים, nachdem sie sich einmal über ihn ergossen und dann aufgehört haben, bald ohne ihm auf lange die Empfindung des Wolseins zu verstatten sich wieder erneuern. Ein wolkichter Tag ist s. v. a. ein unglücklicher Jo. 2, 2. Zef. 1, 15., überschwemmender Regen ist eine Gottesgeißel Ez. 13, 13. 38, 22 und ein von Misgeschick auf Misgeschick Heimgesuchter klagt Ps. 42, 8: „Flut ruft der Flut beim Halle deiner

1) s. den Art. Sterne in Schenkels BL und bes. die Abh. mit Excursen in Stud. und Kritiken 1874.

2) So heißen die fünf Sinne z. B. *Bamidbar rabba* c. 14.

Katarrakte, alle deine Brandungen und Wogen sind über mich ergangen." Dem Ged.: ehe Geist und Sinne sich zu trüben beginnen und der Winter des Lebens mit seinen Wolken und Wettern eintritt ordnet sich, dies weiter verumständend und besondernd, v. 3 unter: *Jenes Tages wo zittern die Wächter des Hauses und sich krümmen die wackern Männer und feiern die Müllerinnen, weil ihrer wenig geworden, und sich verfinstern die Seherinnen durch die Fenster.* Ueber בַּיּוֹם mit hinzeigendem Art.: *eo (illo) tempore* s. zu Hohesl. 8,8 S. 134. Was folgt hält Winzer mit Mich. Spohn und theilweise Nachtigal für weitere Ausmalung der Nacht, mit welcher das Greisenalter v. 2 verglichen worden sei: Wächter bewachen da das Haus, die Arbeiter sind von des Tages Last und Mühe erschöpft, die Mägde die zu mahlen haben feiern und die meisten sind schon schlafen gegangen, die Frauengesichter, die zum Fenster heraussehen, sind unkenntlich, weil es finster geworden. Aber was wären das für feige Memmen von Wächtern, welche יָזֻעוּ und was für *per antiphrasin* starke Männer, welche am Feierabend יִתְעַוָּתוּ, wie Kinder wenn sie Bauchweh haben! Ginsb. läßt in v. 2—5 die Beschreibung der Folgen des Sturmwetters, unter welchem ein Menschenleben zusammenbricht, sich fortsetzen: die letzte Folge ist die daß die es miterleben den Geschmack an Mandeln und den Appetit zu Heuschrecken verlieren. Aber was soll dieses barocke Stimmungsbild — es wäre ja eine sinn- und zwecklose Abschweifung. Taylor hört hier von v. 2 aus, wo der Tod geschildert werde, Todtenklageklänge: die Wächter des Hauses zittern, die starken Männer krümmen sich, näml. vor Schmerz über die Lücke im Hause, die der Tod gerissen u. s. w., aber gesetzt auch daß dieses Gemälde in v. 2 eine Anknüpfung hätte, wie abenteuerlich wäre es: die Fensterguckerinnen sollen die *ladies* sein, die sich gern am Fenster amusiren und die nun — verdunkelt sind. Gibt es etwas Komischeres als solche (ob äußerlich oder innerlich, bleibt unbestimmt) finster gewordene Dämchen? Man urtheile über die Bildersprache in v. 2 wie man wolle — in v. 3 beginnt die allegorische Beschreibung des Greisenalters nach seinen einzelnen körperlichen Symptomen; auch Ausll. wie Kn. Hitz. Ew. verschmähen es nicht, sich in der Deutung der einzelnen Bilder nach alter haggadischer Weise zu versuchen. Der Talmud sagt von שֹׁמְרֵי הַבַּיִת: dies sind die Lenden und Rippen (חכסלים והצלעות); von den אַנְשֵׁי חָיִל: dies die Beine (השוקים); von הָרֹאִים בָּאֲרֻבּוֹת: dies die Augen (הצינים). Der Midrasch versteht die Wächter des Hauses von des Gealterten Knieen (ארכבותיו), die Männer der Kraft von seinen Rippen (צלעותיו) oder Armen; die Müllerinnen von den Verdauungswerkzeugen (חֻמְסָם Magen aus *omasum* entstanden[1]), die wenig Gewordenen von den Zähnen (שיניו), die Fensterguckerinnen von den Augen (עיניו); eine andere Deutung, welche durch חראות an die Lunge רֵיאָה erinnert wird, ist der Erwähnung nicht werth. Auch hier folgt das

1) Dieses *hamses* (so wird überlieferungsgemäß gesprochen) ist eig. die zweite Magenabtheilung der Wiederkäuer, der zellige Netzmagen, die sogen. Haube.

Targum vorzugsweise dem Midrasch: es übers. die Wächter des Hauses mit ארכבותך deine Kniee, die starken Männer mit אדרעך deine Arme, die Müllerinnen mit ככי פומך die Zähne deines Mundes, die Fensterguckerinnen mit עינך deine Augen. Diese Deutungen treffen meistens das Richtige, abgeschmackt sind nur die auf innere Organe bezüglichen — Bez. auf diese muß von der Deutung ausgeschlossen bleiben, denn Magenschwäche, Lungenemphyseme u. dgl. eignen sich nicht zu dichterischer Darstellung. Das beliebteste biblische Bild vom Verhältnisse des Geistes oder der Seele zum Leibe ist, wie wir Psychol. S. 227 gezeigt haben, das Bild des Leibes als des Hauses des inneren Menschen. Dieses Haus als dem Greise gehöriges befindet sich nach allen Seiten in baufälligem verfallenem Zustande. Die שֹׁמְרֵי הַבַּיִת sind die in die Hände auslaufenden Arme, welche dem Hause was ihm dienlich ist zuführen und was ihm schädlich zu werden droht abwehren; diese Hüter des Hauses haben Festigkeit und Spannkraft (Gen. 49, 24) verloren, sie zittern, sind zitterig (יָזֻעוּ v. זוּעַ *Pilp.* זִעְזֵעַ biblisch und mischnisch: heftig hin und her bewegen, rütteln, schütteln[1]), so daß sie weder sicher zugreifen, festhalten und handhaben, noch wirksam zurückzuhalten, nachdrücklich abzuwehren vermögen. אַנְשֵׁי הֶחָיִל heißen die Beine, denn שׁוֹקֵי הָאִישׁ sind der Sitz seiner Kraft Ps. 147, 10., die Beine des Mannes in voller Jugendkraft sind wie Marmorsäulen Hohesl. 5, 15., die des Greises aber הִתְעַוְּתוּ (*Hithpa.* nur hier) haben sich gekrümmt, sie haben ihre stramme Haltung verloren, sie sind eingesunken (כְּרֹעוֹת Iob 4, 4 u. ö.) und schlottern; das 4. Maccabäerbuch nennt dies 4, 5 *τὴν ἐκ τοῦ γήρως νωθρότητα ποδῶν ἐπικύφων.* Mit Mägden, welche Speisegetreide mittelst der Handmühle zerkleinern (טֶחֱנוּ בָרֵחַיִם Num. 11, 8., s. zu Jes. 47, 2), werden die Zähne verglichen, deren Name, in der alten Sprache Masc., in der jüngeren (z. B. mischnisch שנים נשרות ausfallende Zähne, vgl. auch schon Spr. 29, 19) aber wie im Syr. und Arab. weiblichen Geschlechts ist; die Bez. des Bildes auf diese Kauwerkzeuge ist nicht zu verfehlen, طاحِنَة und syr. *ṭaḥonto* bed. geradezu *dens molaris* und noch jetzt nennen wir 6 von den 32 Zähnen vorzugsweise Mahlzähne (engl. *molar teeth* oder *grinders* d. i. Zermalmer, Kauer), die Griechen sagten dafür geradezu *μύλαι* (Ps. 57, 7 LXX: *τὰς μύλας τῶν λεόντων*). Ueber בָּטְלוּ LXX *ἤργησαν* (= *ἀεργοὶ ἐγενήθησαν*) s. das Glossar S. 198.[2] Der Satz כִּי מִעֵטוּ (LXX *ὅτι ὠλιγώθησαν*) begründet dies daß die Mahlenden feiern d. i. außer Activität gesetzt sind daraus daß ihrer wenige geworden: sie

1) s. Friedr. Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien S. 65 f.

2) Eine ähnliche Allegorie findet sich *Schabbath* 152ª. Der Kaiser fragt den R. Josua b. Chananja, weshalb er בי אבידן (ein Ort wo gelehrte Gespräche, bes. Religionsgespräche, geführt wurden) nicht besuche. Er antwortet: Der Berg ist Schnee (= das Haupthaar weiß), Eis umgibt mich (Backenbart und Kinnbart weiß), seine (meines Körpers) Hunde bellen nicht (die Stimme versagt) und seine Müller (die Zähne) mahlen nicht (טחנוהי לא טחנין). Was בי אבידן eig. bedeutet, hat auch Levy in seinem Neuhebr. u. Chald. WB. nicht ins Reine zu bringen vermocht.

stehen nicht mehr in Reih und Glied, sind vereinzelt und (was sich hinzudenken läßt) auch defekt an sich selber.[1] Taylor faßt מעטו transitiv: die Müllerinnen feiern, wenn sie wenig gearbeitet haben d. i. sie unterbrechen sich in ihrer Arbeit, weil wegen des eingetretenen Todesfalls Ungastlichkeit an die Stelle der Gastlichkeit getreten; aber die schöne treffende Allegorie behauptet gegen diese forcirten Todtenklagetöne ihr Recht und מִעֵט bed. auch nicht wenig zu Stande bringen (Trg.), sondern abnehmen, wenig werden (LXX Syr. Hier. Venet. Lth.) als ein solches *Pi.* wie 10, 10 קֵהָה stumpf werden. Und bei הָרֹאוֹת בָּאֲרֻבּוֹת ist auch nicht mit Taylor an Frauen wie Sisera's Mutter oder Michal zu denken, die aus dem Fenster schauen, sondern es heißen so die Augen, näher die Augäpfel, zu denen sich die *orbita* (LXX ἐν ταῖς ὀπαῖς, Symm. διὰ τῶν ὀπῶν) und die Augenlider mit den Wimpern wie das Fenster zu den Hinausschauenden verhalten; אֲרֻבָּה (v. אָרַב √ רב fest und eng verschlingen) ist das aus einem Holzgitter bestehende Fenster, die Augen sind, wie Cicero *Tusc.* I, 20 sie nennt, *quasi fenestrae animi;* die so zu sagen seelischen Augen, ohne welche es nicht zu Gesichtsempfindungen kommen könnte, schauen mittelst der äußern, und diese seelisch-körperlichen Augen haben sich beim Greise verdunkelt חָשְׁכוּ, die Sehkraft ist geschwächt und die Gesichtsempfindungen sind undeutlich, das Augenlicht pflegt (obwol nicht ohne Ausnahmen Dt. 34, 7 לֹא־כָהֲתָה עֵינוֹ) zu erlöschen. Von den Augen geht die Allegorie zum Munde über und zur Aversion des Greises vor allen Störungen seiner Ruhe v. 4: *Und verschlossen sind die Thüren nach der Straße, indem dumpf die Mühle tönt, und er aufsteht beim Getön eines Vogels und sich ducken müssen alle Töchter des Gesangs.* Unter den Thüren nach der Straße verstehen Talmud und Midrasch die Entleerungsglieder des Menschen (נקביו של אדם), eine Deutung, welche so wenig als unedel gilt daß sogar im jüd. Morgengebet eine Beracha lautet: „Gebenedeiet seist du HErr unser Gott, König der Welt, der den Menschen gebildet weislich und ihm anerschaffen mancherlei Oeffnungen und Höhlungen (נקבים נקבים חלולים חלולים). Es ist offenbar und wolgewußt vor dem Throne deiner Majestät, daß er wenn eine dieser Höhlungen geöffnet oder eine dieser Oeffnungen geschlossen wird unmöglich erhalten bleiben und bestehen kann vor dir — gebenedeit seist du, HErr, Arzt alles Fleisches und Wunderthätiger!" Die folg. Worte בִּשְׁפַל קוֹל הַטַּחֲנָה gelten demgemäß als Begründung dieses Verschlusses: die ausbleibende Excretion hat in der mangelhaften Digestion ihren Grund, darin daß der Magen nicht mahlet (Talm.: בשביל שאין המסס טוחן, Midr.: בשביל קורקבן שאינו טוחן[2]).

---

1) Hyrtl, Topographische Anatomie 1, 383: „So lange noch einzelne Zähne stehen, ist das Kauen bei alten Leuten beschwerlicher als wenn alle ausgefallen sind, worauf sich das Zahnfleisch condensirt und wenigstens an der Stelle der Mahlzähne zum Zerquetschen festerer Nahrungsstoffe verwendet werden kann."

2) Vgl. *Berachoth* 61b: קורקבן טוחן der Magen zermalmt. Wie הַמְסֵס eig. die Haube der Wiederkäuer ist, so קוּרְקְבָן der Kropf (biblisch מְרָאָה) der Vögel.

Aber der Du. דִּלְתַיִם führt auf ein gleichartiges zusammengehöriges und בַּשּׁוּק auf ein in die Augen fallendes Gliederpaar, nicht ein solches, welches die Schamhaftigkeit zu verhüllen gebietet. Das Targ. versteht deshalb den Verschluß der Thüren eigentlich, die Mühle aber nach dem in השחנת liegenden Fingerzeig von den Werkzeugen des Essens und Schmeckens, indem es übers.: „deine Füße werden gefesselt sein so daß du nicht auf die Straße hinausgehen kannst, und schwinden wird dir die Eßlust (רצות מיכלא)". Aber das ist eine unschöne Verquickung des Eigentlichen und Allegorischen, die sich schon dadurch richtet daß sie den durch בִּשְׁפַל geforderten engen Zus. der zwei Aussagen auseinanderreißt, was auch von der Bez. der דלתים auf die Ohren gilt, in die selbst auf geräuschvollem Markt kein Ton dringe (Gurlitt, Grätz). Wir haben für דלתים einen schon von AE aufgefundenen Schlüssel in Iob 41, 6 wo die Kinnladen des Leviathan דַּלְתֵי פָנָיו heißen, und wie Herzf und Hitz. erkl. schon Samuel Aripol in seinem 1585. 4 in Constantinopel erschienenen Comm. richtig: „Er nennt die Kinnladen דלתים, um anzudeuten, daß nicht zwei דלתות an zwei Orten, sondern an Einem Orte gemeint sind, nach Art eines auf die Straße hinausgehenden Thores welches groß ist und aus zwei דלתות Flügeln besteht, welche wie die Lippen (הַשִּׂפָתַיִם, besser: die Kinnladen) ein doppeltheiliges Ganze bilden, und der Sinn ist der, daß zur Zeit des Greisenalters die Lippen geschlossen und nach innnen gekniffen werden, weil die darunter befindlichen Zähne ausgefallen sind (סגרו ויתקמצו לפנים לפי שנשרו שיניו חצומדים תחתם) oder, wie der Text sagt, indem das Mühlengeklappe gedämpft ist, eben weil er keine Zähne zum Mahlen hat." Der Zus des סָגְרוּ und בִּשְׁפַל ist aber ein noch engerer: die Kiefern des Greises sind nach außen geschlossen, indem dumpf der Laut der Mühle ist, d. h. indem man, wenn er mit den zusammenfallenden Kiefern des zahnlosen Mundes die Speise zermalmt, nur ein dumpfes Geräusch dieses Mumpfelns (s. Weigands Deutsches WB.) d. i. mühsamen Kauen vernimmt. Er kann nicht mehr knacken, auch nicht mehr knappern und knarpeln (s. diese Wörter bei Weigand), man hört nur ein dumpfes Mummeln und Sabbern. Die Stimme des Mundes (Bauer Hitz Gurlitt Zöckl.) kann קול השחנה nicht bed., das Gebiß (Gurlitt freilich substituirt gegen 3^{b} die Mundhöhle) ist nicht Stimmorgan, obwol es bei der Bildung einiger Sprachlaute betheiligt und für die Klangfülle der Stimme von Bedeutung ist. בַּשּׁוּק auf der Straße ist hier s. v. a. auf der Straßenseite; יִשְׁפַל ist wie Spr. 16, 19 (s. dort) Infinitiv (Symm. *ἀχρειωθεί σης τῆς φωνῆς*, Venet. *ἐν τῷ ταπεινῶσθαι τὴν φωνήν*) und nach Jes 29, 4 (וְשָׁפַלְתְּ) zu verstehen; שַׁחֲנָה steht ebenso für רַחַיִם wie das Vulgärarabische *taḥûn* und *maṭḥana* statt des veralteten *raḥâ* sagt.[1] Winzer lässt nun in 4^{b} sein Gemälde die Nacht sich fortsetzen: *et subsisti (vox molae) ad cantum galli, et submissius canunt cantatrices* (nämlich die *molitrices*). Elster mit Umbr. lässt sein Gemälde des Sturmwetters

1) s. Eli Smith in meiner Schrift: Jüdisch-arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit S. 40.

sich fortsetzen: der Sperling erhebt sich zum Geschrei und alle Singvögel senken sich (und flattern unruhig am Boden hin). Und Taylor läßt seine Todtenklage sich fortsetzen, indem er paraphrasirt: *but the bird of evil omen* (Eule oder Rabe) *raises his dirge, and the merry voice of the singing girls is silent.* Aber alle drei Gemälde sind Fantasiestücke und erweisen sich auch hier als dem Texte aufgezwungen; denn יקום קול kann nicht bed. *subsistit vox,* sondern im Gegentheil (vgl. Hos. 10, 14) *surgit (tollitur) vox,* und יקום לקול kann nicht bed.: er (der Vogel) erhebt sich zu Geschrei, was יקום לתת קולו oder wenigstens קום לְקוֹל nach קום לְמלחמה u. dgl. heißen müßte; übrigens ist vorauszusetzen daß צפור Genitiv sei wie in קול עוגב, קול טוֹפר u. dgl., nicht Nom. des Subj. Nahe liegt es mit Hitz. Ew. Hlgst. Zöckl. קול צפור auf die piepende wispernde Stimme *(childish treble* der ‚kindische Diskant' wie Shakespeare sagt) des Greises zu bez. (vgl. צְפְצָפָה Jes. 29, 4. 38, 14. 10, 14. 8, 19). Aber die Uebers.: „und sie (die Stimme) läßt sich an zur Sperlingsstimme" ist unzulässig, da für קום לְ aus 1 S. 22, 13. Mi. 2, 8 die Bed. ‚aus einem Zustand in den andern übergehen' nicht erwiesen werden kann; קום bed. da überall ‚sich erheben', und übrigens ist קול טחנה nicht die Stimme des bezahnten Mundes, sondern das Geräusch des kauenden zahnlosen Mundes. Wenn לקול mit einem Verbum äußerer oder seelischer Bewegung verbunden wird, so bez. es immer den Anlaß dieser Bewegung Num. 16, 34. Ez. 27, 28. Iob. 21, 12. Hab. 3, 16. Von diesem unveräußerlichen Sprachgefühl geleitet erkl. der Talmud das ויקום לקול צפור durch אפילו צפור מְנַעֲרַתּוּ selbst ein Vogel weckt ihn auf. Wörtlich ebenso der Midrasch und demgemäß umschreibend das Trg.: du wirst aufwachen aus deinem Schlafe ob eines Vogels wie ob Nachts einbrechender Diebe. Das ist richtig nur ist es unnöthig, וְיָקוּם oder vielmehr וְיָקוֹם (s. die textkrit. Bemerk.), was für noch festgehaltene Unterordnung des v. 4 unter das *eo die quo* 3ª spricht, auf Aufstehen des Erwachten zu beschränken, als ob es mit וְיַעֲוֹר zusammenfiele: der Greis ist so weich (nervenschwach) und schreckhaft und dabei wegen der Abstumpfung seiner Sinne (nach dem Bilde v. 2: der Verdunkelung der fünf Sterne) so zugänglich für Sinnestäuschungen, daß er auch schon wenn ein Vogel zwitschert aus seiner Ruhe aufgeschreckt wird (vgl. הֲקִים Jes. 14, 9). Auch in Deutung der Worte וְיִשַּׁחוּ כָּל־בְּנוֹת הַשִּׁיר sind die Alten schon auf richtigem Wege. Der Talmud erklärt: אפילו כל שירים ושירות דומות עליו כשיחה selbst alle Gesänge und Lieder kommen ihm vor wie gewöhnlich Geschwätz (שִׂיחָה oder nach anderer LA שִׁירָה); der eig. Sinn von ישחו ist dabei haggadisch umgebogen. Minder gut der Midrasch: בנות השיר sind seine Lippen (שפתותיו) oder es sind die Nieren (הכליות) welche denken und das Herz beschließt (vgl. zu dieser sonderbaren psychologischen Vorstellung *Chullin* 11ª und besonders *Berachoth* 61ª nebst Psychol. S. 269). Die Beziehung auf innere Organe ist überall von vornherein unwahrsch., das Targum entscheidet sich mit richtigem Takte für die Lippen: „und herabgestimmt werden (וְיִתְרַפְּסוּן) deine Lippen, so daß sie Lieder nicht mehr sagen (singen) können." In dieser Uebers.

des Targum sind, wie häufig, zwei verschiedene Deutungen componirt, näml. die Deutung der בנות השיר, welche schon durch das vorstehende כל als falsch weil unmöglich erwiesen wird, und die Deutung dieser Gesangestöchter von Gesängen, was eine ähnliche Benennung wäre, wie wenn Unglücksereignisse im Arabischen بَنَاتُ بِئْسٍ und ähnlich genannt werden (s. Lane *Lex.* I. p. 263 Col. 1); בת קול, welches mischnisch eine einzelne Stimme (Himmelsstimme), syrisch das einzelne Wort bed., läßt sich vergleichen. Aber יִשַּׁחוּ (*fut. Ni.* v. שָׁחַח) will sich dieser Deutung nicht fügen. Denn daß בנות השיר die Lieder (Hitz. Hlgst.) oder Gesangestöne (Böttch.) oder gar Worte (Ew.) des Greises selbst bedeute, welche nun bis zur Unvernehmlichkeit herab gedämpft sind, ist doch zu unwahrsch.; es gäbe die geschmacklose Vorstellung, daß der Greis diese schwächlichen Gesangestöchter aus seinem Munde entläßt. Wir erklären ישחו von einem außerhalb des Greises vor sich gehenden Geducktwerden und verstehen demgemäß בנות השיר nicht von den Musikstücken (Aq. *πάντα τὰ τῆς φόδῆς*), die sich zu *pianissimo* herabstimmen müssen, sondern gemäß der schon von Desvoeux richtig verwertheten Parallele 2 S. 19, 36., wo der greise Barzillai sagt, daß er für der Sänger und Sängerinnen Stimme kein Gehör mehr habe, von Singvögeln (vgl. בר זמירא vom Singvogel in den syr. Fabeln des Sophos und בָּטִּים von den Zweigen des Fruchtbaums Gen. 49, 22) und zwar so daß diese ein Bild aller gesangkundiger und gesanglustigen Wesen sind: alle Wesen, die den Gesang lieben und denen er zur andern Natur geworden[1], müssen sich, näml. ihre Singstimme (Jes. 29, 4) ducken (vgl. das *Kal* Ps. 35, 14 und zu dem modalen Sinne des Fut. 10, 10 יִנָּבֵר und 10, 19 יִשַּׁמֵּח) d. h. scheu zurückziehen, sie dürfen sich nicht hervorthun, weil die Empfindlichkeit des Greises, den schon das Zwitschern eines Vögleins erschreckt, es nicht ertragen kann. Von diesem seinem Widerwillen gegen Gesang und Musik und alle stark afficirenden Gehörseindrücke wird zu der Schwerfälligkeit der Bewegung solcher abgelebten Leute fortgegangen v. 5: *Auch fürchten sie sich vor Hohem und allerlei Schreckliches gibts auf dem Wege* .. Es sind selbständige Sätze, in denen die Schilderung sich fortbewegt; jenes שׁ בַּיּוֹם, dem sie sich in v. 3 und auch noch in v. 4 unterstellte, hat sie nun aus dem Auge verloren. Im Wesentlichen richtig erkl. der Talmud und mit ihm der Midrasch: אפילו גבשושית קטנה דומה עליו כהרי חרים ובשעה שמהלך בדרך נעשה לו תוהים d. h. selbst ein kleiner Höcker erscheint ihm wie ein hohes Gebirg und wenn er einen Weg zu gehen

1) Wir verstehen also unter בנות השיר lebendige Wesen, wie wenn arabisch der Kriegsheld *ibn el-ḥarb*, der Bösewicht *ibn el-ḥarâm*, der Nothleidende *ibn el-ḥâge* genannt wird; man denkt den Betreffenden als Kind dieser Zustände. Mit *benât* werden meist Dinge benannt, aber indem man sie personificirt z. B. *benât el-menâjâ* Töchter des Verhängnisses = todbringende Pfeile und in einer beduinischen Siegeshymne der Wetzsteinschen Samlung: *wagannên benât el-môt* und es sangen die Töchter des Todes d. h. es knallten die todbringenden Flinten. Die *benât el-môt* sind das Femininum zu *bent el-môt*, einem Namen der Helden als Würger in der Schlacht. Der Name der Flinte *bunduḳ* ist Femininum.

hat kommt es ihm schrecklich vor; den zweiten Theil dieser Erkl. hat das Targ. aufgenommen. גָּבֹהַּ (vom Trg. falsch auf der Zeit nach weit Zurückgelegenes bezogen) ist als Neutrum gemeint, als welches es 1 S. 16, 7 substantivirt ist: solche Decrepite fürchten sich (יִירָאוּ, nicht *videbunt,* wie LXX Symm. Ar. Venet. übers., welche defektives יראו vor sich gehabt zu haben scheinen) vor Hohem, es schreckt sie als schier unersteiglich ab, weil ihnen beim Steigen der Athem ausgeht und ihre Beine nicht nach wollen, und הַתְּחַתִּים (Plur. der Steigerungsform von חַת *consternatio* Iob 41, 25) d. i. allerlei Consternirendes (*formidines,* nicht *formido* Ew. § 179ª Böttch. § 762, denn der Plur. ist wie in סַלְסִלּוֹת, עַפְעַפִּים, קַשְׂקַשִּׂים, תַּלְתִּלִּים, נַאֲפוּפִים auch als solcher gedacht) ist d. h. gibts für sie auf dem Wege. Wie der Faule sagt: שַׁחַל בַּדֶּרֶךְ ein Leue ist auf dem Wege und unter diesem Vorwande auf seinem Faulkissen daheim liegen bleibt Spr. 26, 13. 22, 13., so wagen sich die Alten nicht hinaus, indem ihnen der feuchte Weg als zum Versinken morastig, der kiesichte als zum Halsbrechen holpericht, der auf- und abwärts gehende als furchtbar steil und abschüssig, der nicht beschattete als zum Hinsinken erhitzend und abmattend erscheint — es fehlt ihnen Kraft und Mut, die Hindernisse zu überwinden, und ihre Aengstlichkeit spiegelt ihnen Gefahren vor, wo keine vorhanden. Die Allegorie setzt sich nun fort in einzelnen selbständigen Bildern: *und in Blüthe steht der Mandelbaum* .. Der Talmud erkl. וינאץ השקד von dem hervortretenden Hüftbein (קליבוסת), der Midrasch von לוז של שזרה (שדרה) d. h. dem als unverweslich und als Anknüpfung für die dereinstige Wiederherstellung des Menschenleibes geltenden Knochen der Wirbelsäule, wahrsch. das wie ein nach unten zugespitzter Keil zwischen die beiden Hüftbeine des Beckens eingetriebene Kreuzbein *os sacrum*[1], vgl. Hier. im Comm.: *quidam sacram spinam interpretantur quod decrescentibus natium cornibus* (d. h. wol: bei Abnahme der Wölbung der Hinterbacken) *spina accrescat et floreat;* לוז ist ein alter hebräischer, aramäischer und arabischer Name des Mandelbaums und der Mandelnuß (s. zu Gen. 30, 37) und dies wol der Anlaß zu dieser Identificirung des emblematischen שָׁקֵד mit לוז (dem *os sacrum* oder *vertebra magna*) des Rückgrates. Das Targum folgt dem Midrasch, indem es übersetzt: hervortreten wird רֵישׁ שֵׁזַרְתָּךְ (der Hauptwirbel deines Rückgrats) vor Magerkeit כְּשִׁיגְדָא wie ein Mandelbaum (näml. dessen ausgebrochene Blüthen). An diesen reinwillkürlichen Deutungen ist nichts richtig als 1) daß שָׁקֵד nicht von der Mandelfrucht, sondern vom Mandelbaum verstanden wird, wie auch Jer. 1, 11 ein Mandelbaum-Stecken gemeint ist; 2) daß ינאץ (trotzdem daß diese Erklärer es noch unpunktirt vor sich hatten) wie auch von LXX Syr. Hier. Venet. im Sinne des Erblühens oder Hervortritts der Blüthe mittelst Aufbruchs der Knospe gefaßt wird. Manche Ausll. verstehen שָׁקֵד vom Mandelobst (Winzer Ew. Ginsb. Rödiger u. A.), indem sie,

1) Die jüdische Meinung von dem unverweslichen Fortbestande dieses Knochens mag mit der Benennung *os sacrum* zusammenhängen; der Sinn dieser ist streitig, s. Hyrtl, Anatomie § 124.

wie schon AE יְנִאַץ von נאץ ableiten und entw. erkl.: *fastidit amygdalam (nucem)* oder *fastidium creat amygdala.* Aber 1) יְנִאַץ für יִנָּאֵץ (*Hi.* v. נָאַץ verschmähen, schnöde behandeln) ist ein Vocalwechsel ohne Beispiel, man müßte so erklärend entw. יִנָּאֵץ *fastiditur* (Gaab) oder יִנְאַץ lesen; 2) gehören Mandelnüsse zwar zu den edleren Landeserzeugnissen und wolschmeckenden Dingen Gen. 43, 11., aber ein Leckerbissen κατ᾽. ἐξ. sind sie doch nicht, um den abgestumpften Gaumenkitzel des Greises kurzweg damit zu exemplificiren, daß er keine Mandeln mehr knackt und ißt. Die Erkl. Hitzigs, welcher יִנָּאֵץ liest und den Mandelbaum wie Hohesl. 7, 9 die Palme als Bild des Frauenleibes faßt, indem er übers.: der Mandelbaum lehnt ab (näml. den Greis) lassen wir als überscharfsinnig beiseite, und denjenigen Ausll., welche ינאץ gleichfalls von נאץ herleiten und חשקד von *glans penis* verstehen (Böttch. Fürst und einige Aeltere), überlassen wir ihre hier zum Schweinsrüssel entartete kritische Nase. יְנִאַץ ist incorrekte Schreibung für יָנֵץ wie קָאם Hos. 10, 14 für קָם und רָאשִׁים Spr. 13, 23 für רָשִׁים (Ges. § 73 Anm. 4), und übrigens wie חֲנִצוּ Hohesl. 6, 11 (s. dort) regelrechtes *Hi.* von נָצַץ (ניץ Thren. 4, 15) sich zitternd (vibrirend) bewegen, schimmern, blühen (vgl. נס fliehen und ניסן assyr. *nisannu* Blüthenmonat). So diese Verbalform herleitend faßt Ew. und mit ihm Hlgst. den blühenden Mandelbaum als Bild des eingetretenen Lebenswinters: „es ist als blühete der Mandelbaum der mitten im Winter auf dürrem blätterlosem Stamme schon Blüthen hat.“ Aber Mandelbaumblüthe ist ja nach Num. 17, 23 vielmehr Bild sonderlicher Lebenskraft, und man müßte also, auf ינאץ v. נאץ zurückgeworfen, eher mit Furrer (in Schenkels BL) wie ähnlich auch Herzf. erkl.: der Mandelbaum versagt d. i. hört auf zu sprossen, auf den Winter des Greisenalters folgt kein Frühling mehr, oder auch wie Dale und Taylor: der Mandelbaum wirkt Verschmähung d. h. der Greis hat für diesen Frühlingsboten kein freudiges Willkommen mehr. Aber dieser allgem. Ged. hat ja schon in v. 2 seinen Ausdruck gefunden; der blühende Mandelbaum muß hier ein Emblem spezielleren Bezuges sein. Hgst. meint, der Wachebaum (denn dies bed. שקד eigentlich) blühet sei s. v. a. die Schlaflosigkeit steht bei dem Greis in voller Blüthe, aber das wäre ein Ausdruck nach Art des blühenden Unsinns. Nichts liegt näher als daß der blühende Mandelbaum eben das sagen will was das lat. Dichterwort: *Intempestivi funduntur vertice cani* (Lth. Gei. Grot. Vaih. Luzz. Gurlitt Tyler Bullock u. v. A.). Man hat dagegen eingewendet, die Mandelblüthen seien nicht rein weiß, aber sie sind je nach der Varietät blaßroth oder auch weiß, so daß Thomson in seinem schönen *The Land and the Book* mit Recht sagen kann: *The almond tree is the type of old age whose hair is white* und warum? *The white blossoms completely cover the whole tree.* Uebrigens bem. schon Bauer (1732), daß die anfangs geröthete Mandelblüthe, wenn sie abfallen will, sich bis zu Schneeweiß entfärbt, womit sich ein von Ew. citirter Satz aus Bodenstedts Tausend und ein Tag im Orient vergleichen läßt: „Von den Mandelbäumen fielen wie Schneeflocken die weißen Blüthen.“ Hienach trifft Dächsel

das Richtige, welcher nach Zöcklers Vorgange erklärt: der im Spätwinter röthlich blühende Mandelbaum, welcher seine allmählich weiß gewordenen Blüthen gleich Schneeflocken zur Erde streut, ist ein Spiegelbild des winterlichen Greisenalters mit seinen fallenden Silberhaaren." Von der Entfärbung des Haars geht die Allegorie auf die Erlahmung der Trag- und Spannkraft der Hüfte, das *malum coxae senile* (in weiterem als dem üblichen pathologischen Sinne) über: *und es schleppt sich das Hüpfepferd* d. i. Heupferd, Heuschrecke (חָגָב, sam. חרגבה Lev. 11, 22 = חַרְגֹּל). Viele Ausll. (Merc. Döderl. Gaab Winz. Ges. Winer Dale) finden in diesem וְיִסְחַבֵּל חָחָגָב den Sinn, daß Heuschreckenkost oder auch daß Cicadengezirp ihm (dem Alten) lästig ist, aber gesetzt auch daß sich ohne weiteres annehmen ließe, er sei ein passionirter Akridophage gewesen (Heuschrecken, in Butter geschmort, stehen etwa den auf Butterbrot gestrichenen Krabben gleich) oder daß er ehedem sonderliche Freude hatte an dem Gezirp der *τέττιξ*, welche die Alten den Singvögeln beizählen (das von Taylor hier mitgetheilte Gedicht des Barhebräus von der Rose sagt von der Tettix *ṭitchôs,* daß sie Poesie *puiṭta* der Rose vorsingt), daß es also mit seiner Freude am Tettix-Gesang jetzt aus ist, obwol dieser als schmerzbesänftigend und einlullend gilt und ein Anakreon auch noch in alten Tagen sein *μαχαρίζομέν σε, τέττιξ* singen kann — unmöglich werden diese zwei Deutungen dadurch, daß יִסְחַבֵּל sich mit etwas belasten und schleppen, aber nicht ‚lästig werden' bedeuten kann. Ebendeshalb ist es auch nichts mit Kimchi's und Gurlitts possirlicher Erkl.: schon eine Heuschrecke, dieses kleine Thierlein, belastet ihn, wofür Zöckl. naturgemäßer: das hüpfende Fliegen und Kriechen der Heuschrecke ist ihm lästig, wie wir sagen: es ärgert ihn die Fliege an der Wand. Auch Ewalds und Heiligstedts Deutung: „es ist als hübe sich die Heuschrecke zum Fliegen auf, ihre alte Hülle brechend und abstreifend" ist unzulässig; denn חסחבל kann wol *se portare laboriose,* aber nicht *ad evolandum eniti* bed.; das verglichene تحمّل gewinnt die Bed. fortreisen, weggehen auf gleichem Wege wie das hebr. חשכים aufschultern, es bed. eig. sich belasten d. i. aufhocken um sich fortzumachen, die sich entpuppende Heuschrecke aber nimmt nichts mit sich fort als sich selber. Für uns kommen solche Deutungen, auf welche besonders die Vertreter der Sturm- und Nacht- und Klagebild-Hypothese hingedrängt sind, schon dadurch in Wegfall, daß nach dem allegorischen וינאץ חשׁקד auch ויסחבל חחגב etwas Charakteristisches des senilen Körpers bedeuten muß. LXX Hier. Ar. übers.: die Heuschrecke wird fett, Syr.: sie wächst — allerdings gehört große Fettleibigkeit oder auch krankhafte wassersüchtige Anschwellung des Bauches *(ascites)* zu den Symptomen hohen Alters, aber gesetzt auch daß die (gefräßige) Heuschrecke Emblem des Fettbauches sein könnte, so bed. doch חסחבל weder fett werden noch wachsen. Aber weil die Heuschrecke wirklich den Eindruck des Fettbauchigen macht, kann das Bild auch nicht sagen wollen, daß der

Alte skeletartig mager und wie aus nichts als Haut und Beinen bestehend wird (Lyra Lth. Bauer Dathe); die Aehnlichkeit der Heuschrecke mit dem Rückgrat und seinen Wirbeln (Glassius Köhler Vaih.) ist nicht vorhanden, nur etwa die Stellung der Springfüße der Heuschrecke läßt Vergleichung der hervorstehenden *scapulae* (Schulterblätter) damit zu (Geier), aber scharfkantige und vom Brustkasten abstehende Schulterblätter *(scapulae alatae)* sind für lungensüchtigen, nicht senilen Habitus charakteristisch. Auch mit Hitz. Böttch. Luzz. Grätz das Bild von dem nicht mehr erectionsfähigen Phallus zu verstehen müssen wir unterlassen: denn Erschlaffung und Schwund reimen sich nicht mit dem auf etwas durch Schwere Lästiges führenden חסיבל zus. Der Midrasch deutet חגב durch קרסולות (Knöchel) und das Targ. übers. demgemäß: schwellen werden die Knöchel (אִסְתְּוָרֵי vom pers. *ustuvâr* fest) deiner Füße — unannehmbar weil die Knöchel keinen Vergleichspunkt zur Heuschrecke bieten und keine Aehnlichkeit mit deren Springfüßen haben. Auf das Richtige führt der Talmud, welcher חגב glossirt: אלו עגבות ‚das sind die Hinterbacken *(nates)*', vgl. arab. عَجْب Steißbein *os coccygis,* syn. عَجُز wie talmudisch עגבת mit עכוז wechselt. Es ist wirklich nichts wahrscheinlicher als daß חגב ein Bild der *coxa* ist, der hinteren Beckengegend, wo der Unterkörper im Hüftgelenk äquilibrirt und wo beim Aufstehen und Gehen die Bewegung durch die dort concentrirten Muskelkräfte Impuls und Richtung empfängt. Dieser Körpertheil kann die Heuschrecke heißen, weil er den Mechanismus in sich schließt, den an der Heuschrecke die zweigliederigen, meist spitzwinkelig gestellten Springfüße darstellen. Von dieser *coxa,* dem Kreuze gilt das יסחבל im eigentlichsten Sinne: das Mark schwindet aus den Knochen, die Elasticität aus den Muskeln, die Knorpelsubstanz und Schmiere aus den Gelenken und infolge dessen schleppt sich der Mittelkörper mühsam fort oder: er wird mühsam fortgeschleppt (*Hithp.* als Passiv wie 8, 10); er ist steif, bes. des Morgens, und der Alte gewöhnt sich mehr und mehr die Arme rückwärts zu legen und sich selber von hinten zu schieben. Günstig dieser Deutung (aber nicht für sie bedingend) ist der Anklang von חגב an עגב = κόκκυξ (womit das Steißbein als Kukuksbein bezeichnet wird). Auch der Verbalstamm عجب bietet einen analogen Namen: nicht عَجَب was den Luftkanal bez. (nicht aber, wie Kn. meint, das Athmen selber, denn das Verbum bed. abscheiden, eine Scheidewand, mischnisch מחיצה, bilden), wol aber das schon von Bochart verglichene عَجَبَة, welches die Spitze, dualisch die Spitzen oder Vorsprünge der beiden Hüftbeine bed. (s. Lane's Lex.), welche zusammen mit dem dazwischen liegenden Kreuzbein den Beckenring bilden.

Von der Erlahmung der Bewegungskraft kommt die Allegorie auf das Ersterben der sinnlichen Begehrungen und der ihnen dienenden Organe: *und es versagt die Kapper* .. Die Bed. Kapper ist für

הָאֲבִיּוֹנָה bezeugt durch LXX (ἡ *κάππαρις*, Arabs: الكَبَر) Syr. (ܟܰܦ̣ܪܳܐ) Hier. *(capparis)*, und zur Bestätigung gereicht dieser Widergabe das mischnische אביונות, welches im Unterschiede von den חמרות d. i. den zarten Zweigen und קפריסין d. i. den Schalen der Früchte die beerenförmigen Blüthenkospen des Kappernstrauches (צלף[1]) und nicht etwa Beeren im Allgem., wie Buxtorf angibt, bed. (s. die im Glossar S. 197 angeführten Stellen). Dieses אביונות des Talmud wird freilich אֲבִיּוֹנוֹת gesprochen und punktirt, aber dies macht keinen Unterschied, denn אֲבִיּוֹנָה verhält sich zu אֲבִיּוֹנָה lediglich als lautliche Potenzirung, wahrsch. um den Kappernamen von dem Fem. des Adj. אֲבִיּוֹן, welches *avida, egena* bed., zu unterscheiden. Im Grunde aber sind beide eins, denn daß אֲבִיּוֹנָה das Begehren (Abulwalid[2]: الإرادة, Parchon: חתאוה, Venet.: ἡ ὄρεξις Lth.: *alle Lust*) oder Dürftigkeit (Syr. in seiner 2. Uebers. dieses Satzglieds) bezeichnen könne, ist unmöglich, weil die Form beispiellos und unbegreiflich wäre; nur etwa die begehrende Seele oder das begehrende Glied (s. Kimchi) könnte so genannt sein. Nun heißt aber so die Kapper, welche wie noch heute so vor Alters verwendet ward, den Speisen einen pikanteren Geschmack zu geben; viele derer die das Essen anwiderte — sagt Plutarch *sympos. VI qu. 2* — gewannen, als sie Kappern gekostet hatten, schnell den Appetit (*τὴν ὄρεξιν*) wieder und bewährten ihn. Man sagt auch, daß die Kapper ein die Geschlechtslust erregendes Mittel (Aphrodisiacum) sei und mittelalterliche Belege dafür lassen sich wirklich beibringen, aber altertümliche fehlen; Plinius *h. n.* XX, 15 (59) weiß davon nichts, obwol er dort Gebrauch und Wirkungen der *capparis* ausführlich bespricht. Der Talmud erkl. האביונה durch חמדה, der Midrasch תאוה, das Targum משכבא (nicht משכנא), aber indem sie das Wort unmittelbar ohne Bez. auf die Kapper in diesem Sinne fassen. Bed. also האביונה die Kapper, so haben wir davon daß sie zum Liebesgenuß reizt abzusehen, und noch weniger werden wir das Wort mit jüd. Ausll., denen Böttch. sich zugesellt, vom Geschlechtsgliede selbst verstehen; der von Grätz verglichene arab. Kappername عِنَّب, der auch obscönen Sinn hat, bezeichnet auch andere Gewürzpflanzen. Wir werden um so sicherer gehen, wenn wir vom Geschlechtstriebe absehen und nur den Selbst-

1) Der Kappernbaum heißt mischnisch צָלָף und wird *Beza* 25b vgl. *Schabbath* 30b (wo der dem Gamaliel entgegnende Schüler nach J. S. Blochs Vermutung der spätere Apostel Paulus ist) und *Bathra* 28b wegen seiner unüberwindlichen Lebenskraft, seiner schnellen Fruchtentwickelung und mannigfaltigen Erträgnisse gerühmt. Kappern in Essig heißen *Schabbath* 110a צלפים בחומץ. Den Kappernbaum, sagt *Berachoth* 36a, pflanzen die Leute אדעתא דשותא d. i. mit Absehen auf das Gezweig; die hier gemeinten eßbaren Zweige heißen שירחי (שוהי). Ein anderer Name des Kappernbaums ist נצפח *Demai* I, 1. *Berachoth* 36a 40b und ein anderer Name der Kappernblüthenknospe פירחא דבוטיתא *Berachoth* 36b (vgl. Aruch unter אביונות und צלף).

2) In seinem von Neubauer, Oxford 1873. 4., herausgegebenen Wurzelwörterbuch (*kitâb el-uṣûl*).

erhaltungstrieb, näml. den Nahrungstrieb, festhalten, da auch אֶבְיוֹן (v. אָבָה, dessen Wurzelbed. ‚begehren' außer Zweifel steht[1]) den Armen als den bez. welcher nach dem zur Lebenserhaltung Unerläßlichen begehrt (syn. فقير √ פק *hiare*); die Kapper wird demgemäß אֲבִיּוֹנָה heißen als *appetitiva* d. h. den Reiz zur Eßlust in sich schließende und erregende. Und der Sinn wird nun nicht sein, daß der Greis einer Kapperbeere gleiche, welche überreif geworden ihre Schale bricht und ihre Körner verstreut (Rosenm. Winer im RW Ew. Taylor u. A.), wie auch LXX Symm. (*καὶ διαλυθῇ ἡ ἐπίτονος* d. i. wie Hier. es übers. *et dissolvetur spiritus fortitudo*, viell. *ἐπίτονος* des Geistes Straffheit oder Spannkraft) und Hier. das Bild verstehen, sondern da sich voraussetzen läßt, daß der an sich bedeutsame Name der Kapper auch bedeutsam für das Bild sein wird: *capparis est irrita sive vim suam non exerit* (וְתָפֵר als innerlich trans. *Hi.* v. פרר: sie übt Brechung d. i. Vereitelung) d. h. selbst solche Reizmittel wie die Kapper, diese Appetitsbeere, vermögen dem erschlafften und verschleimten Magen des Greises nicht aufzuhelfen (so z. B. auch Bullock). Hitz. behauptet zwar, daß das Aufhören des Liebesgenusses im Alter nicht übergangen werden durfte, aber 1) würde die Anwendung künstlicher Reizmittel dieses Naturtriebes den Greis, der hier ohne Bezug auf sein Vorleben und seine sittliche Artung als solcher beschrieben wird, zu einem Wollüstling machen und 2) zeigt die Moralstatistik, daß mit dem Ersterben des Leibes keineswegs immer auch (obwol dies naturgemäß wäre Gen. 17, 17. Röm. 4, 19) die Wollust erstirbt; zudem ist der Verf. des B. Koheleth kein Juvenal oder Martial, um sich wie manche seiner Ausll. in Schaustellung der *res venereae* zu gefallen. Und dazu kommt noch im Hinblick auf 5ᵇ, daß das Aufhören der Ernährung als letztes Anzeichen des sicheren Schrittes herannahenden Todes passender ist als das Aufhören der Geschlechtslust: *denn* — so fährt der Verf. nach dieser Beschreibung der krankhaften Involutionserscheinungen des Greisenalters fort — *hingeht der Mensch zu seiner ewigen Behausung und umherziehen auf der Straße die Klagemänner.* Man beachte daß das *antequam* des *Memento creatoris tui in diebus juventutis tuae* sich in v. 6. 7 fortsetzt. Dreimal wiederholt sich עַד אֲשֶׁר לֹא. Die Hauptgruppe der Schilderung ist dem mittleren עד אשר לא untergeordnet; dieses Verhältnis kennzeichnet sich auch noch in v. 4 durch die Subjectivform וְיָקוּם syntaktisch und besteht auch in v. 5 logisch fort, obwol ohne grammatisches Anzeichen; denn וְיָנֵאץ und וְתָפֵר sind Indicative. Hienach will der Satz mit כִּי 5ᵇ nicht abschließend sein; wolbedacht beginnt die Accentuation mit כי keinen neuen Vers: die vorgeführten Symptome des Marasmus werden hier daraus erklärt, daß der Mensch sich auf dem Wege zum Grabe und, wie wir sagen, schon mit einem Fuße im Grabe befindet. Das Part. הֹלֵךְ ist also hier nicht sowol Aus-

1) s. Friedrich Delitzsch, Indogermanisch-semitische Studien I S. 62 f. Auch das arab. أبى bed. in der Sprache des Neǵd nichts Anderes (Mittheilung Socins).

druck des *fut. instans (iturus est)* wie 9, 10 als des Präsens (Venet. *ἄπεισι*), vgl. Gen. 15, 2., wo auch diese zwei möglichen Auffassungen in Frage stehen. ‚Ewiges Haus' hieß die Todtengruft nach Diodorus Sic I, 51 auch bei den Aegyptern: *τοὺς δὲ τῶν τετελευτηκότων τάφους ἀϊδίους οἴκους προσαγορεύουσιν* und auch in alten lat. Schriftdenkmälern findet sich *domus aeterna* (s. die Belege bei Kn.); die trostlose Benennung, welche der noch ungelichteten Hadesvorstellung entspricht[1], hat sich im jüdischen Munde trotz der mittlerweile aufgegangenen Auferstehungshoffnung erhalten, vgl. Tob 3, 6 in dem Gebetswort: *ἐπίταξον ἀπολυθῆναί με τῆς ἀνάγκης ἤδη εἰς τὸν αἰώνιον τόπον*; *Sanhedrin* 19ᵃ בית עלמין דהוצל der Friedhof von *Huṣal;* בחד בית עולם auf einem Friedhof, בגו בית עולם drin im Friedhof, בתרע בית עולם an der Thüre des Friedhofs *Vajikra rabba* c. 12 nebst den im Glossar S. 198 angeführten Stellen. Der folg. Satz will sagen daß die Klagemänner schon auf der Straße umhergehen (vgl. סָבַב Hohesl. 3, 3 und das *Pil.* ebend. v. 2. Ps. 59, 7), auf den Tod des Hinsterbenden wartend und sich erkundigend, ob er nicht etwa erfolgt sei. Wir würden sagen: der Leichenbitter hält sich schon in der Nähe des Hauses, um zur Hand zu sein und seine Dienste anzubieten. Denn הַסּוֹפְדִים sind hier, wie von Kn. Winz. u. A. richtig erklärt wird, die zur Trauermusik (mit Horn שיפורא *Moëd katan* 27ᵇ oder Flöten חלילים, allerwenigstens zweien *Kethuboth* 46ᵇ, vgl. lat. *siticines*) und Todtenklage (הֶסְפֵּד) gedungenen Klagemänner סַפְדָּנִין (סוֹפְדָּנִין), *qui conducti plorant in funere* (Horaz *poet.* 433), woneben es auch Klagefrauen מקוננות (lat. *praeficae*) gab (Buxtorf, *Lex. talm.* Col. 1524 *s.*) — eine Sitte, welche nach 2 S. 3, 31. Jer. 34, 5 in hohes Altertum zurückreicht. Der Talmud enthält mehrere solcher Todtenklagelieder wie z. B. das eines Klagemannes (ההוא ספדנא) auf R. Abina: Palmen schütteln das Haupt ob des palmengleichen Gerechten u. s. w. und des berühmten Klagemanns Bar-Kippuk bei ebendiesem Trauerfall: Wenn in Cedern die Flamme fällt, was sollen die Ysop des Gemäuers machen u. s. w. (*Moëd katan* 25ᵇ)[2] — manche ספדנים waren hienach elegische Dichter. Auf das Leichenbegängnis selber bez. sich 5ᵇ nicht, denn Umzug der Klagemänner um die Bahre müßte deutlicher ausgedrückt sein und daß sie vor der Beerdigung in den Straßen (Jes. 15, 3) umhergezogen seien ist keine Sitte, von der wir wüßten — sie bildeten einen Bestandtheil des Leichencondukts, in Judäa, wie *Schabbath* 153ᵃ zu. u. St. bemerkt wird, hinter und in Galiläa vor der Bahre (המטה); vor dem Todesfall zu klagen, um ihn wo möglich rückgängig zu machen, war nicht Geschäft der Klagemänner, sondern der Ange-

---

1) Der Syr. setzt בית עלמו deshalb in ܒܝܬ ܥܡܠܗ *domum laboris sui* um, was wol nach Iob 3, 17ᵇ zu verstehen.

1) Vollständig mitgetheilt in Wissenschaft Kunst Judenthum S. 230 ff. Vgl. über die hauranische Todtenklage Wetzsteins Abh. über die syrische Dreschtafel in Bastians Zeitschr. für Ethnologie 1873. Der 5. Abschnitt bespricht die Dreschtafel als Paradebett.

hörigen (Hitz.), welche nicht so schlechtweg הַסּוֹפְרִים heißen würden. Das Targ. übersetzt: „und umhergehen werden die Engel welche Rechenschaft von dir fordern gleich den Trauersängern welche auf der Straße umhergehen, um aufzuschreiben welche Rechenschaft von dir zu geben ist.“ Es ist unnöthig, כְּסִפְרַיָּא in כְּסִתְרַיָּא *(instar scribarum)* umzuändern. Nach der Vorstellung des Targumisten gehen die Sôfdim draußen umher, um Material für die Todtenklage zu sammeln. Sehr gewissenhaft ging es bei der Todtenklage nicht immer zu, weshalb *Berachoth* 62ª gesagt wird: „Wie Vergeltung geübt wird an den Todten, so wird Vergeltung geübt an den Klagemännern (Leichensängern, Leichenrednern) und denen die in ihre Klageworte einstimmen“ (ויתנים אחריהן, arab. *reddâtât* die Respondirenden). Am nächsten liegt es, den Zweck des Umgehens der Klagemänner darin zu sehen, daß sie, wenn der Todesfall eintritt, auf dem Platze sein wollen.[1]

Auf die zwei עַד אֲשֶׁר לֹא v. 1. 2 folgt ein drittes; das 1. nahm das Greisenalter mit seiner Unannehmlichkeit im Allgem. in Aussicht, das 2. beschrieb ins Einzelne die sich da als Vorboten des Todes einstellenden körperlichen Gebrechen, das 3. veranschaulicht den Zusammenbruch des Leibeslebens, unter welchem sich die Scheidung des Leibes und des Geistes und die Rückkehr beider zu ihrem Ursprung vollzieht v. 6. 7: *Ehe zersprengt wird der Silberstrang und zerschellt die Goldschale, und zerbrochen wird der Eimer am Quickborn und zerschellt wird das Rad in die Grube hinein, und zurückkehrt der Staub zur Erde als das was er gewesen und der Geist zurückkehrt zu Gott der ihn gegeben.* Ehe wir auf den Inhalt eingehen, erledigen wir einiges Formelle. Das *Chethib* ירחק lassen wir willig fallen, denn jedenfalls soll gesagt werden, daß der Silberstrang außer Thätigkeit gesetzt wird, und dafür ist ירחק, mag man יִרָחֵק oder יֵרָחֵק (Venet. *μαχρυνθῇ*) lesen, ein zu unbestimmtes und vorausgesetzt, daß mit dem Silberstrang ein Bestandtheil des Körpers gemeint ist, sogar unpassendes Wort, da die zu fungiren aufhörenden Organe nicht von dem ersterbenden Körper fernweg gethan werden, sondern als erstorbene an und in ihm verbleiben. Aber auch das *Keri* יֵרָחֵק hat seine Schwierigkeit. Das V. רָחַק bed. zusammenbinden, verketten; das biblische Hebräisch gebraucht es von Fesselung Gefangener Nah. 3, 10 vgl. Jes. 40, 19 (Ketten zum Schmuck), das nachbiblische Hebräisch von Bin-

1) Die arabische Todtenklage läßt sich nicht ohne weiteres zur Illustration des וסבבו בשוק הסופרים verwenden. Doch glaube ich dem Leser nicht vorenthalten zu sollen was mir Wetzstein schrieb: „Die Männer nehmen in Damask allerdings an der Todtenklage theil, sie umwandeln das Bassin im Hofe des Hauses mit den Klagefrauen und geberden sich weibisch; auf den Dörfern aber geschieht dies nicht. Ob aber das סבב בשוק nicht als Beleg dienen könnte, daß man im Altertum auch in den Städten, wie heutigentags auf den Dörfern, die *menaṣṣa* (das Paradebett) mit dem Trauerzelte auf einem öffentlichen Platz außerhalb des Trauerhauses aufstellte? War dies der Fall, so konnten die סופרים wol öffentlich erscheinen; nur möchte ich dann darunter keine Miethskläger, sondern nur die Angehörigen des Todten verstehen.“ Aber dem סבב müßte dann die מִטָּה wie Ps. 26, 6 der מזבח als Objekt des Umkreisens beigegeben sein.

dung = Verschließung (Gegens. von פתח *Pesikta ed. Buber* 176[a], wov. *Mezia* 107[b] שורא וריתקא Mauer und Verzäunung), das Arabische von Verschließung und Schließung eines Lochs, Risses, Spalts (z. B. *murtatik* eine Pflanze mit noch geschlossener Blüthenknospe, *rutùk* Unzugänglichkeit). Der Targumist glaubt hienach יִרָתֵק von Bindung = Lähmung (יִתְאַסַּם), Raschi und AE von Verschrumpfung, verstehen zu dürfen[1]; dies darf als möglich gelten, jedoch bietet sich für נִרְתַּק, von einem חבל gesagt, zunächst die Bed. ‚fest verknüpft w.' dar, diese gibt aber keinen passenden Sinn und man hat deshalb dem *Ni.* die entgegengesetzte Bed. der Entfesselung *discatenare* (Parchon Kimchi) gegeben, dies jedoch ohne erweisliche Berechtigung, denn privatives *Ni.* ist unbelegbar Ew. § 121[e], נִלְבַּב Iob 11, 12 bed. nicht des Herzens (Verstandes) beraubt s., sondern Herz (Verstand) gewinnen. Da man nun aber doch hier des Begriffs der Losknüpfung oder Zerreißung (LXX *ἀνατραπῇ*, Symm. *κοπῇναι*, Syr. ניתפסק v. פְּסַק *abscindere*, Hier. *rumpatur*) bedarf, so hat man nur die Wahl, יִרָתֵק entw. trotz des Anscheins des Gegentheils in der Bed. *constringitur* von gewaltsamer Zusammenziehung der langhin sich erstreckenden Schnur zu fassen oder mit Pfannkuche Ges. Ew. יִנָּתֵק zu lesen, was man nach Jes. 33, 20 (חֲבָלָיו בַּל־יִנָּתֵקוּ) vgl. Richt. 16, 9. Jer. 10, 20 erwartet; Hitz. erreicht das Gleiche, indem er יִרָתֵק = יִתָּרֵק v. خرق سرع zerreißen (von dem dabei hörbaren Geräusch[2]) erklärt, und Böttch. indem er יִרָתֵק emendirt, aber ohne Halt im hebräischen und chaldäischen Sprachgebrauch. Die גֻּלָּה, welche zu einem zweiten Bilde verwendet wird, ist jedenfalls ein Gefäß von runder Form (v. גָּלַל wälzen, walzen, runden) wie die das Oel aufnehmende und den sieben Lampen des Leuchters zuführende גֻּלָּה (Trg. גּוּלְתָּא) in Sach. c. 4., וְתָרֵץ aber vom Auslaufen des ohnehin nicht genannten Oels zu verstehen (Lth. *vnd die Güldenquelle verlauffe*) wäre gegen den Sprachgebrauch, es ist metaplastische Form für וְתָרֵץ *et confringitur* wie יָרוּץ Jes. 42, 4 für יָרֵץ v. רָצַץ verw. רָצַע Ps. 2, 9., wovon נָרֵץ 6[b] das regelrecht gebildete *Ni.* (dessen Fut. תָּרוּץ Ez. 29, 7). Wir sagten, daß das Oel nicht ausdrücklich genannt werde. Ist es aber vielleicht mit חִזָּהָב gemeint? Die גֻּלָּה oberhalb des Leuchters, den Sacharja schaut, war laut v. 12 mit zwei Schnauben von Gold (צַנְתְּרוֹת חַזָּהָב) versehen, in welche zwei zu beiden Seiten stehende Oelbäume die büschelartigen Enden ihrer Zweige einsenkten, von denen gesagt wird, daß sie von sich aus חַזָּהָב in den Oelbehälter entleerten. Hier ist offenbar חזהב das eine Mal das edle Metall, aus dem die Schnauben bestehen, und das andere Mal das flüssige Gold des in den

1) Aehnlich versteht LXX ונרץ *καὶ συντροχάσῃ* (d. i. wie Hier. im Comm. es erklärt, *si fuerit in suo funiculo convoluta*), was unmöglich.

2) s. meine Abh. Physiologie und Musik u. s. w. S. 31.

3) LXX unpassend *τὸ ἀνθέμιον*, was *per synecdochen partis pro toto* den Säulenknauf bed. So sind wol auch Symm. *τὸ περιφερές*, Hier. *vitta*, Syr. ܬܦܘܚܐ (Apfel), Venet. *τὸ στέφος* gemeint. Beim Arabs heißt diese am Capitäl hervorragende Verzierung تَبْرِيز (Prominenz).

Fruchtzweigen enthaltenen Oeles. Demgemäß versteht Hitz. auch hier גֻּלַּת חַזָּהָב, indem er die גלת als Bild des Leibes, das goldige Oel als Bild der Seele und die Silberschnur als Bild der Lebenskraft faßt. So mit Hitz. גלת חזהב nach der sacharjanischen Grundstelle verstehend habe ich die Deutung der Bilder in Psychol. S. 228 folgendermaßen zurechtgestellt: Silberschnur = die den Leib als lebendigen haltende und tragende Seele, die an dieser Silberschnur herabhangende Ampel = der von der Seele belebte und also von ihr abhängige Leib, das goldige Oel = der Geist, von dem Spr. 20,27 gesagt wird, daß er eine Gottesleuchte ist, wie in einem indischen Lehrgedicht: „Der Geist, der einige, erleuchtet die Sinne, an deren Spitze der Verstand, wie die Lampe ein Gefäß." Ich meine daß sich diese Deutung des goldigen Oels besser empfehle als Zöcklers von Dächsel angeeignete Deutung desselben von dem edlen kostbaren Fluidum des Blutes; denn ist חזהב metaphorische Bez. des Oels, so hat man sich dieses als Brenn- und Leuchtstoff zu denken, das Princip lichten Lebens aber im Menschen ist der Geist (רוח חיים oder נשמת חיים) und auch dort bei Sacharja ist das Oel, welches den Leuchter zum Leuchter macht, Bild des Geistes (v. 6 כי אם־ברוחי). Aber, wie man auch deute, es ist nicht wahrscheinlich, daß hier bei gleicher genitivischer Verbindung חמסק von Stoff und Qualität, חזהב dagegen vom Inhalt zu verstehen sei. Ein Goldgefäß ist seinem nächsten Sinne nach ein Gefäß welches aus Gold besteht, also ein Gefäß kostbarster Art. In Stücke zerschellen kann freilich ein goldenes Gefäß nicht, aber man braucht nicht deshalb ein irdenes und nur vergoldetes wie unter dem Silberstrick einen nur von Silberdraht durchflochtenen (Ges. im *thes.*) zu verstehen, רָצוּץ kann auch das heißen was gewaltsam eingedrückt oder geknickt ist Jes. 42,3 vgl. Richt. 9,53. Bed. nun aber גלת חזהב das goldene Gefäß, so ist die Bez. des Bildes auf den Leib und zugleich des Silberstricks auf die Lebenskraft oder die Seele ausgeschlossen, denn das Belebende steht doch über dem Belebten, die zwei Metallbilder in dieser ihrer Vertheilung lassen sich bei dieser Beziehung nicht begreifen. Wir haben also, da גלת חזהב nicht der Leib selbst, zu fragen: was am menschlichen Leibe wird einem Silberstrick und einem Goldgefäß, was weiterhin einem Eimer am Quell und einem Rade oder einer Winde (Werkzeug zum Auf- und Abwinden) verglichen? Winzer schneidet diese Frage von vornherein ab, indem er in beiden Doppelbildern nur im Allgem. den Ged. dargestellt findet: *antequam vita ex tenui quasi filo suspensa pereat* und (was wesentlich dasselbe) *antequam machina corporis destruatur.* Auch Gurlitt protestirt gegen allegorische Ausdeutung des Einzelnen, kann aber doch nicht umhin, spezieller als Winzer zu deuten. Zwei Momente — sagt er — sind es, welche wenn der Mensch stirbt am gewaltigsten der Warnehmung entgegentreten: das Erlöschen des Bewußtseins und der völlige Stillstand, gänzliche Verfall des leiblichen Organismus; das Erlöschen des Bewußtseins wird versinnbildet durch die goldene Lampe, die an silberner Schnur inmitten des Hauses oder Zeltes aufgehängt ist und nun da die Schnur zerreißt, die sie hält,

herunterstürzt und zerschellt, so daß alsbald tiefe Dunkelheit entsteht; die Zerstörung des leiblichen Organismus durch einen Brunnen, an welchem die wesentlichen Bestandtheile seiner Maschinerie, Eimer und Rad, zertrümmert und für immer unbrauchbar werden. Diese Deutung Gurlitts gewährt der Erwartung allegorischen Sinns, mit welcher wir an v. 6 herantreten, ausreichende Befriedigung und wir würden uns dabei zufrieden geben, wenn nicht eines der Bilder uns ohne langes Suchen spezieller allegorischen Sinn entgegenhielte: der Eimer am Quickborn oder Sprudelquell (עַיִן nicht חַבִּר, weil durch עַל־חַמַּבּוּעַ determinirt) ist ohne Zweifel das bis zum letzten Athemzuge des Sterbenden thätige Herz, welches einem Eimer gleicht, der ohne Unterlaß Blut in sich aufnimmt und wieder ausschüttet oder von sich gibt. Daß das Blut wie lebendiges Wasser den Leib durchquelle, ist eine auch ohne Erkenntnis des Kreislaufes erkennbare und fühlbare Thatsache; Quell (מקור) und Blut erscheinen auch anderwärts als zusammentretende Begriffe Lev. 12, 7 (vom Menstrualblut) und נִשְׁבַּר, wie hier das vom Eimer gesagte וְתִשָּׁבֵר, ist ein übliches Schriftwort von dem in den Zustand des Todes oder der Todesnähe gerathenden Herzen Jer. 23, 9. Ps. 69, 21. Von hier aus ergibt sich auch für גלת הזהב die Forderung spezieller allegorischen Sinns und ist, wie Gurlitt annimmt, das zu Grunde gehende goldene Gefäß ein Bild des erlöschenden Selbstbewußtseins (wobei immer bedenklich daß der bei dieser Deutung charakteristische Zug des Lichts im Bilde fehlt), so liegt es nahe, weiter zu gehen und das goldene Gefäß geradezu vom Haupte des Menschen zu verstehen und zu וְתָרֹץ גֻּלַּת הזהב die durch וַתָּרֹץ אֶת־גֻּלְגַּלְתּוֹ ausgedrückte Zerschmetterung des Schädels Richt. 9, 53 zu vergleichen; viell. dachte der Verf. bei גלת an das stamm- und sinnverwandte גלגלת, aber auch übrigens ergab sich die Vergleichung des Hauptes, dessen Schädelknochen eine ovale Schale bilden, mit einer גֻּלָּה von selber. Freilich ist nach altertümlicher Anschauung nicht das Haupt, sondern das Herz die Werkstatt des Geisteslebens; im Herzen, sagt einmal Ephrem (*opp. syr.* II, 316), ergeht sich der Denkgeist *(chuschobo)* wie in seinem Palaste und der Verstand, sagen auch die Araber[1], sitzt im Herzen und also zwischen den Rippen. Alles wodurch בשר und נפש afficirt wird — so lautet, kurz formulirt, die ältere biblische Vorstellung — tritt in לב ins Licht des Bewußtseins. Aber das B. Koheleth gehört einer Zeit an, in welcher man geistig-psychische Vorgänge in mittelursächliche Bez. zum Haupte zu setzen begann; das B. Daniel repräsentirt diese neuere Vorstellungsweise 2, 28. 4, 2. 7. 10. 7, 15. Ein goldenes Haupt (רֵישָׁהּ דִּי דַהֲבָא) hat dort das Monarchienbild im Traume Nebucadnezars 2, 32. 38., das Haupt heißt golden als *membrum praecipuum* des menschlichen Leibes, es wird dem Golde als dem Werthvollsten verglichen wie umgekehrt ראש als metaphorische Bez. des Werthvollsten gebraucht wird. Die Zerschmetterung des Hauptes, der Todesstreich, den es empfangen, zeigt sich darin, daß der Tod-

1) s. Nöldeke, Poesien der alten Araber S. 190.

kranke den Kopf nicht aufrecht zu halten vermag, daß dieser willenlos sich nach dem Gesetz der Schwere senkt, so wie auch darin daß das Gesicht die veränderten Züge annimmt, die wir als *facies hippocratica* bezeichnen, und daß die Sinne allmählich erlöschen — vor allem aber ist an das gedacht was Ovid einmal von einem Erliegenden sagt: *et resupinus humum moribundo vertice pulsat.* Fragen wir nun weiter nach der Bed. des Silberstrickes, so kann selbstverständlich darunter nichts gemeint sein, was örtlich über der Goldschale sich befände und diese als abhängige unter sich hätte; auch גלח חכסף selbst läßt ja kein so buchstäbisch gleiches Gegenbild zu, die Concavität der גלגלת ist nach unten und die einer גלח nach oben gekehrt. Der Silberstrick wird gefunden sein, wenn ein Bestandtheil des Körpergefüges aufgewiesen wird, welcher in einem wechselbezüglichen Zusammenhange, dessen Zerreißung den Tod nach sich zieht, zu Haupt und Hirn steht. Nun hängt aber bekanntermaßen das Sterben schließlich immer vom Hirn und oberen Rückenmarke ab und schon die Alten deuteten den Silberstrick vom Rückenmark, welches mit einem dem Silberstrick verwandten Bilde terminologisch חוּט הַשִּׁדְרָה (der Rückgrats-Faden) genannt wird und als strangförmige Verlängerung des Gehirns in den Rückgratskanal hinab nicht passender benannt werden kann, der Kern ist grau, die äußere Rinde aber weiß; indes wollen wir nicht behaupten daß חכסף auf die weiße Farbe hindeute, das Rückenmark aber verhält sich in seinem Werthe für das Leben des Menschen wirklich zum Hirn wie Silber zum Golde. Da nicht gewaltsamer, sondern natürlicher Tod in Rede steht, so ist das Tödtliche, welches das Rückenmark trifft, nicht irgendwelche mechanische Verletzung, sondern, je nachdem man יִרָּתֵק erklärt oder es in יִנָּתֵק ändert, entw. als Constriction = Zusammenschrumpfung, Schwund, Erschöpfung oder als Entkettung = Paralyse oder Lähmung, oder als Zerreißung = Zerstörung des Zusammenhangs der einzelnen Theile zu denken; am meisten empfiehlt sich die Emendation ינתק, jedoch bleibt es möglich, daß ירתק im Sinne krankhafter Contraction (siehe Raschi) gemeint sei; jedenfalls ist das Geschick der גלח die Folge des Geschicks des חבל, dieser trägt und hält die גלח und zerreißt nicht ohne daß es zugleich um diese geschehn ist, wie auch wirklich Hirn und Rückenmark in solidarischem Zus. stehen und das Haupt vom Rückenmark (letztentscheidend von dem sogen. verlängerten Mark) aus den Todesstoß empfängt.[1] Wie Silberstrick und Schale, so stehen auch der Eimer und Quell und das Rad in Wechselbez. Wir sagen nicht: das Rad am Brunnen, wie von Hitz. Ew. u. A. übersetzt wird; denn 1) heißt der Brunnen בְּאֵר, nicht בּוֹר (בּאֹר), welches sprachgebräuchlich (s. Hitz. zu Jer. 7, 9) die Grube und insbes. die Regenwassergrube (Cisterne) bed., eine solche aber bedarf keines Rades und ist auch durch das was abgebildet werden soll ausgeschlossen; 2) heißt es absichtlich nicht גַּלְגַּל אֶל־חַבּוֹר (wie פִּר עַל־חַמְבּוּעַ),

1) Viele Ausll. (neuerdings Ew. Hgst. Zöckl. Taylor u. A.) verstehen die Silberschnur vom Lebensfaden — das Rückenmark ist ohne Bild dieser Lebensfaden selber.

sondern הַגַּלְגַּל אל־חבור, damit man אל־חבור nicht als virtuelles Adj. zu גלגל fasse (das am בור befindliche Rad), sondern als Angabe des Orts, wohinein das Rad fällt indem es zerschellt wird. Richtig LXX על חמבוע ἐπὶ τῇ πηγῇ und אל חבור ἐπὶ τὸν λάκκον. Das Bild ist von einem durch Graben aufgefundenen, also tief gelegenen Quell (מבוע) mit künstlicher Fassung entnommen; aus diesem wird das Wasser mittelst eines an einem Seile befestigten Eimers (דַּר Gen. 24, 14., ein ebenso neckisch mit griech. κάδος zusammenfallendes Wort, wie die S. 13 Z. 9 v. u. S. 69 Z. 22 erwähnten, wov. כנן ausschöpfen, gleichsam auseimern; syn. דְּלִי Schöpfgefäß, assyr. *di-lu* Zodiakalzeichen des Wasserträgers) heraufgezogen und um dieses zu erleichtern ist oben ein Rad oder eine Winde (Rolle) angebracht (syr. גִּינְגְּלָא דְּבְאֵרָא), woran sich das Seil auf- und abwindet (s. Smiths engl. Bibel-Lexikon unter *well* Brunnen).[1] Der Midrasch verweist mit כאילין גלגלים דציפורי auf die mit solchen als Flaschenzug (Polyspast) dienenden Rollen versehenen tiefen Ziehbrunnen der Bergstadt Sepphoris. Rad und Eimer stehen in so engem Wechselverh. wie Luft und Blut, welche sich in der Lunge begegnen. Das Rad ist ein Bild des Athmungsapparats, welcher sich mit seinen Einathmungen und Ausathmungen wie ein Ziehseil auf- und abwindet. Die Kehle hat als Respirations- und Sprechorgan ihre Namen גָּרוֹן (Ps. 115, 7) und גַּרְגְּרוֹת (s. zu Spr. 1, 9) von גָּרָה oder גָּרַר ziehen σπᾶν (τὸν ἀέρα Weish. 7, 3). Wenn dieses Rad seine mühsamen letzten Schwingungen macht, so entsteht das Todesröcheln oder Sterbegerassel. Es ist ein eigentümliches, dem der es einmal gehört hat unvergeßliches Schnarren, unter welchem das Rad zu Ende schwingt — der sogen. Stickfluß, welcher darin besteht, daß das Secret, welches der Sterbende nicht aushusten kann, sich in den Luftwegen mit grellem Geräusch auf- und abbewegt und ihn endlich erstickt. Wenn so die Athmungen immer schwächer werden und oft Minuten lang aussetzen und zuletzt ohne Wiederkehr stillstehn, dann geschieht was hier als Zerschelltwerden des Rades in die Grube hinein bezeichnet wird — das Leben erlöscht, der in den letzten Zügen Gelegene wird eine der Gruft (בּוֹר Ps. 28, 1 und häufig) anheimgefallene Leiche, das σῶμα ist zu πτῶμα (Mr. 6, 29 vgl. Num. 14, 32) geworden. Der Staub d. i. das Staubgebilde des Leibes geht zur Erde zurück gleichwie er (ursprünglich Staub) gewesen, und der Geist kehrt zurück zu Gott der ihn gegeben. וְיָשֹׁב ordnet sich dem עד אשר לא auch in der Form als Subjunctiv unter; der Wechsel der vollen und verkürzten Form kommt aber auch sonst bei indicativischem Sinne vor z. B. Iob 13, 27. Ew. § 343[b]. שׁוּב עַל findet sich auch 2 Chr. 30, 9 und אֶל und עַל wechseln in der jüngeren Sprache unterschiedslos; hier aber wie auch 6[b] nicht ohne Absicht, der Weg abwärts soll von dem Wege aufwärts unterschieden werden (vgl. 3, 21). בְּשַׁחַת ist s. v. a. בַּאֲשֶׁר חָיָה *instar*

1) Wetzstein bem. daß man besser ‚Schöpfwelle' als ‚Schöpfrad' übersetze, da der גלגל sich hier nicht an einem Flusse, sondern über einem Ziehbrunnen befinde.

ejus quod fuit. Der Leib kehrt zurück zu dem Staube von dem er genommen Gen. 3, 19., zu dem Staube seines Urstoffs Ps. 104, 29., und der Geist kehrt zurück zu dem Gotte seines Ursprungs, dem er sich verdankt.

Wir haben unsere Deutung der einzelnen Räthselbilder des v. 6 absichtlich nicht mit Anführung und Kritisirung abweichender Ansichten unterbrochen und begnügen uns hier mit Verzeichnung der ältesten Deutungsversuche. Die Deutung *Schabbath* 152ª erstreckt sich nicht bis auf v. 6. Der Midrasch sagt von dem Silberstrick: זו חוט השדרה (wie später Raschi AE u. viele Andere), von dem Goldgefäß: זו גלגלת (wie wir) und nur mehr scherzhaft fügt er hinzu: גרגרת שמכלה את הזהב ומריצה את הכסף die Kehle welche das Gold aufzehrt und das Silber durchlaufen läßt d. i. durch welche der *gulae deditus* all sein Vermögen hindurchjagt. Der leck werdende Eimer soll כרס der Bauch sein, welcher drei Tage nach dem Tode zu platzen pflege. Und wie für הגלגל auf die Ziehbrunnen von Sepphoris hingewiesen wird, so für אל הבור nach Iob 21, 33 auf die Erdschollen von Tiberias: er kommt tief unten zu liegen כאילין רגביא דטבריא gleich jenen Erdschollen des tiefgelegenen Tiberias. Das Targum geht, ohne dem Midrasch zu folgen, seinen eigenen Weg und übers.: „ehe denn gebunden wird deine Zunge [dies der חבל], nicht mehr zu sprechen vermögend, und zerschmettert wird das Hirn deines Hauptes מוּקְרָא דְרֵישָׁךְ [dies die גלה], und zerbrochen wird deine Galle [= כד] bei deiner Leber [= המבוע] und dahineile [נרץ v. רוץ] dein Körper [= הגלגל] in das Grab hinein.“ Diese Deutungen haben wenigstens historischen und sprachlichen Werth, auch enthalten sie einzelnes richtig Erkannte. Ein Quodlibet anderer Deutungen[1] findet man Psychol. S. 229 und bei Zöckler zu u. St. Ein Hauptfehler derselben besteht darin, daß sie Koheleth so reden lassen, als ob er bei Boerhave, Harvey und andern Meistern in die Schule gegangen wäre. Wunderbar in seiner Biblisch-talmudischen Medicin (1850) meint alles Ernstes, der Verf. wisse schon von Nervensystem und Blutcirculation, denn es gibt ja, wie er selbst sagt, nichts Neues unter der Sonne. Was meine Gedanken hierüber betrifft — sagt Oetinger in seinem erklärten Prediger (Sämmtliche Schriften herausgeg. von Ehmann Bd. 4 S. 254) — so getraue ich mir nicht zu behaupten, daß Salomo eine so ausgewickelte Erkenntnis des *Systematis nervolymphatici* wie auch des Umlaufs des Geblüts *(circuli sanguinis)* als die heutigen gelehrten Medici gehabt habe; inzwischen glaube ich doch, daß der h. Geist durch den Salomo unwissend also geredet habe, daß was folgender Zeit diese Ausdrücke betreffend entdeckt worden unter diesen Worten hat stattfinden können. Auch dieses Urtheil geht zu weit — das Bild des Todes, welches Koheleth entwirft, enthält keine Anticipationen neuerer Entdeckungen, es ist aber nicht ohne Werth für die Entwickelungsgeschichte der Anthropologie; denn

1) Luzzatto versteht auch diesen Vers geschlechtlich, aber er beschreibt die Agonie und den Tod und schlägt durch diese seine Abzweckung, welcher seine Stellung entspricht, alle dergleichen Fantasien zu Boden.

Schule und Poësie durchdringen sich darin, es ist ebenso erfahrungsmäßig wahr als poëtisch schön.

Der Verf. ist nun zu Ende. Sein Koheleth-Salomo hat alles Irdische klein geschlagen und bleibt schließlich auf diesem Schutthaufen von *vanitas vanitatum* sitzen. Die mottoartige Losung I, 2 widerholt sich hier wie ein *quod erat demonstrandum* als summarische Schlußfolgerung. Das im Großen und Ganzen kunstvoll angelegte Buch verhallt, kreislinicht sich rundend, in das Epiphonem v. 8: *O Eitelkeit der Eitelkeiten, spricht Koheleth, Alles ist eitel.* Blicken wir von hier auf v. 7 zurück, so kann was da vom Geiste gesagt wird kein Trost sein sollen. Mit Recht sagt v. Hofmann, Schriftbeweis 1, 490: „Daß es der persönliche Geist des Menschen sei, welcher zu Gott zurückkehrt, und daß er zu Gott zurückkehre, ohne sein Bewußtsein zu verlieren, ist eine diesem Spruche fremdartige Vorstellung". Auch Psychol. S. 410 wird willig eingeräumt, der Verf. wolle hier zunächst nur die an sich trostlose Thatsache aussprechen, daß die Bestandtheile des menschlichen Wesensbestandes dahin zurückkehren, von wo sie gekommen. Aber der trostlose Avers des Spruchs ist doch nicht ohne tröstlichen Revers. Denn was der Verf. 3, 21 als ungewisse Möglichkeit hinstellte, daß der Geist des sterbenden Menschen nicht wie der des Thieres abwärts, sondern aufwärts gehe, das spricht er hier ohne Verclausulirung als Wirklichkeit aus.[1] Schon daraus daß er sich schließlich hiefür als für einen Vorzug des Menschen vor dem Thiere entscheidet, folgt mit Nothwendigkeit daß die Rückkehr des Geistes zu Gott nicht als Zurücknahme des Geistes in Gottes Wesen (Resorption oder Remanation), als Aufhebung seines selbständigen Daseins gedacht sein kann, obwol wie auch Iob 34, 14. Ps. 104, 29 das nächste Absehn der Aussage auf den zugleich mit dieser Rückkehr des Geistes zu Gott erfolgenden Zerfall des geistleiblichen Menschenlebens gerichtet ist. Ebenjene Folgerung ergibt sich daraus, daß die Vorstellung von der Rückkehr des Geistes zu Gott, bei welcher der Verf. zuletzt Beruhigung faßt, doch nicht gegen die Hadesvorstellung, über die sie sich erhebt, zurückstehen kann; bei letzterer besteht der Geist unvernichtet fort, obwol einem dumpfen Schattenleben verfallen. Und drittens ergibt sich jene Folgerung daraus, dass der Verf. durch die diesseitigen Widersprüche der Geschicke mit Gottes Gerechtigkeit auf das Postulat eines diese Widersprüche lösenden schließlichen Gerichts hingedrängt ist 3, 17. 11, 9 vgl. 12, 14., woraus zugleich folgt, daß der Fortbestand des Geistes als ein vollbewußter gedacht ist (Psychol. S. 127). Das Trg. übers. nicht gegen den Geist des Buches: „dein Geist (נִשְׁמָתְךָ) wird zurückkehren um im Gericht zu stehen vor Gott, der ihn dir gegeben". In diesem Gedankenzus. ist was Koheleth sagt mehr als was Lucrez (II, 998 *ss.*) sagt:

Cedit item retro, de terra quod fuit ante,
In terras, et quod missum est ex aetheris oris
Id rursum caeli rellatum templa receptant.

1) Im Rig-Veda heißt das Unsterbliche am Menschen *manas*, die spätere Sprache nennt es *âtman*, s. Muir in *Asiatic Journal* 1865 p. 305.

Ein tröstlicher Wink liegt auch in dem אֲשֶׁר נְתָנָהּ. Die Gaben Gottes sind seinerseits ἀμεταμέλητα (Röm. 11, 29). Wenn er Gegebenes zurücknimmt, so nimmt er es zurück, um es in anderer Weise wieder zu geben. Solche Gedanken verbinden sich mit dem Hinweis auf Gott den Geber. Indes bezweckt der Verf. zunächst, die Nichtigkeit des Menschen, näml. des hienieden leiblich lebenden, aufzuzeigen. Leib und Geist scheiden sich und gehen nach den verschiedensten Richtungen auseinander. Nicht allein die Welt und das Treiben, die den Menschen umgeben, sind הבל und nicht allein was der Mensch hat und thut und erfährt ist הבל, auch der Mensch selber als solcher ist הבל und also — dies das Facit — ist Alles הבל.

C) Der Epilog XII, 9 ff.

Unerwarteter Weise folgt nun noch eine Nachschrift. Da das Buch mit dem Epiphonem 12, 8 wie an dem gesteckten Ziele angelangt sich selbst abschließt, so liegt die Vorannahme, daß was hinter 12, 8 noch folgt von fremder Hand sei, näher als die des Gegentheils. Von einer Echtheitsfrage kann hier eigentlich keine Rede sein, denn unecht ist nur dasjenige welches nicht das ist was es sein will und sein soll; die Nachschrift 12, 9 ff. ist zwar als integrirender Bestandtheil des B. Koheleth überliefert, was Bullock urgirt, aber nicht als ein ursprünglicher organischer Formtheil desselben und noch weniger gibt sie sich das ausdrückliche Selbstzeugnis eines solchen. Am wenigsten sollten diejenigen welche Salomo für den Verf. des Buches halten, sich dagegen sträuben, in 12, 9 ff. einen Zusatz von späterer Hand zu erkennen. Dennoch läßt Hahn ebenden Salomo, welcher in v. 8 redet, in v. 9 weiter reden, indem er אמר, welches doch nur *inquit* bed., als auf das fertige Buch rückblickendes Perf. faßt und diesen Rückblick in v. 9 ff. sich fortsetzen läßt, ohne durch den Wechsel des in אמר הקוהלת enthaltenen Ich und des folg. historischen Er genirt zu werden. Dale wagt sogar die Behauptung, das B. Koheleth könne mit dem unbefriedigenden rein negativen v. 8 so wenig abgeschlossen haben als das Marcusevangelium mit ἐφοβοῦντο γάρ. Als ob v. 13 f. Postulate aussprüche, die nicht auch schon im Buche selbst enthalten wären. Der Epilog hat ja offenbar den Zweck, den Verf. des Buches, Koheleth-Salomo, zu empfehlen und den Inhalt des Buches zu besiegeln. Wäre Salomo selber der Verf., so würde der Epilog in ähnlichem Verhältnis zum Buche stehen, wie Joh. 21, 24 f. zum vierten Evangelium, welchem dort eine Stimme aus der apostolischen Kirche seine johanneische Abkunft bezeugt.[1]

1) Hoelemann in Abth. II seiner Bibelstudien (1860) zieht eine Parallele zwischen diesen zwei Epilogen — er hält sie für urspr. Formtheile des salomonischen Koheleth und des johanneischen Evangeliums und sucht zu beweisen, daß sie in mehr als äußerlichem und zufälligem Verh. zu den beiden planvollen Werken stehen.

Es ist ein arger Anachronismus, wenn neuere Schriftausleger auf dem Standpunkte der alten stehen bleiben, welche den Namen des Mannes, nach welchem ein Buch betitelt ist, ohne weiteres als Namen seines Verfassers vom ersten bis zum letzten Worte hinnehmen.[1] Bis zu welchen kindischen Kindlichkeiten ein so kritikloser Aberglaube herabsinkt, zeigt beispielsweise Christ. Fried. Bauer (1732). In diesem 9. bis 12. Vers — sagt er — wendet sich Salomo insonderheit zu seinem Sohne Rehabeam und überreichet ihm diese *Solennel*-Rede oder Prediger als eine Unterweisung seines künftigen Lebens. Er *recommandir*et ihn [den Prediger] zugleich wegen des Verfassers v. 9 und des Inhalts v. 10., der mit seinen andern Schriften übereinkomme v. 11 und aus welchen insgesamt Rehabeam sattsamen Unterricht finden könne, daß mehrere Bücher ihm vorzuschreiben unnöthig sein würde. Nach dieser *Apostrophe* an den Sohn wendet sich der Prediger wiederum zum gesamten *Auditorio* und redet sie an הַכֹּל נִשְׁמַע Uns alle aber lasset dieses hören was der Endzweck und die Absicht dieser Predigt ist: Fürchte du Gott und halte seine Gebote, denn ein solcher muß ein jeder Mensch sein u. s. w.

Diesem träumerischen Irrationalismus trat ein an wunderlichen Einfällen nicht minder fruchtbarer Rationalismus entgegen. Döderlein (1784. 79) sagt vom B. Koheleth: „Wie es scheint, so erdichtet der Verf. daß dies eine Vorlesung oder eine Abhandlung sey, welche Salomo seiner gelehrten Akademie vorgelegt habe; denn diese Akademie möchte ich unter dem Namen Koheleth verstehen." Der Epilog gilt ihm als Anhängsel von anderer Hand. Ebenso urtheilen J. E. Ch. Schmidt (1794), Bertholdt (in seiner Einleit. 1812 ff.), Umbreit (1818. 20) und Knobel (1836), welcher behauptet, dieses Anhängsel sei zwecklos, in Form wie Lehre dem Buche unangemessen, durch das „endlose Büchermachen" eine jüngere Zeit bekundend und und also Beischrift eines Späteren. Dieses negative kritische Ergebniss hat Grätz (1871) nach dem Vorgange Krochmals (in dessen *More nebuche hazeman* 1851. 4) zum positiven zu erheben gesucht: die v. 9. 10. 11 gelten ihm als eine Apologie des B. Koheleth und v. 12. 13. 14 als Clausel der mit Aufnahme des B. Koheleth geschlossenen Samlung der Hagiographen, und dieser zweitheilige Epilog als Beischrift aus der Zeit der Synode von Jabne um 90 n. Chr. (s. oben S. 196).

Wenn wir nichtsdestoweniger diesen Epilog für das Nachwort des Verf. selbst zu seinem Buche halten, so haben wir nicht allein Herzfeld auf unserer Seite, welcher den Gegengründen Knobels alle Beweiskraft abgesprochen, sondern auch Hitzig, welcher in Hilgenfelds Zeitschr.

1) So hält z. B. auch John Miller in seinem *Commentary on the Proverbs* (New York 1872) Salomo sowol für den Verf. des ganzen Spruchbuchs (obschon Manches darin nicht sein eigen, sondern nur angeeignet sein mag) als auch des Ekklesiastes. Seine Schriftauslegung geht von dem an sich löblichen Grundsatze aus, daß die Schrift nirgends Trivialitäten sage (*each text must be a brilliant*); aber dabei ist nicht zu vergessen, daß das A. T. im Verhältnis zur hohen Schule des Neuen wirklich ein *trivium* und daß die Tiefe des Schriftworts nicht überall die gleiche, sondern je nach Verfassern und Zeiten eine unterschiedliche ist.

1872 S. 566 ff. so wol Grätz' Herodes-Hypothese, als auch seine Hereinziehung des Epilogs in die Geschichte des Kanons zurückgewiesen oder, wie Geiger (Jüdische Zeitschr. 1872 S. 123) sich ausdrückt, nach Gebühr abgefertigt hat. Auch in Blochs Monographie über Koheleth (1872) findet sich mancher schlagende Beweis gegen die Verlegung des Buchs in die herodeisch-mischnische Zeit, obwol die Ansicht dieses Gelehrten, das Buch enthalte Aufzeichnungen Salomo's mit Eingriffen und einem Epiloge des Samlers, welcher den Eindruck des schaurigen Pessimismus dieser Aufzeichnungen zu mildern suche, weder kalt noch warm ist.

Wir haben bereits S. 215 gezeigt, daß der Epilog durchaus in gleichem Stile wie das Buch selber geschrieben ist; die Sprache ist wie die des Chronisten, sie nähert sich dem Idiom der Mischna, aber ist gegen dieses immer noch altertümlich. Daß der erste Theil des Epilogs v. 9—11 einem wolerwogenen Zwecke dient ist ebendaselbst (S. 215 unt.) nachgewiesen; er rechtfertigt das Buch als ein Werk der Chokma, welche Salomo zu ihrem Vorbild hat, und der zweite Theil v. 12—14 drückt ihm den Stempel dieser Chokma auf, indem er Alles was das Buch lehrt der Doppellosung: „Fürchte Gott" und „Es gibt ein Gericht" unterstellt (Iob 28, 28. 19, 29 vgl. Koh. 5, 6. 11, 9). In dem Buche redet Koheleth-Salomo, dessen Maske der Verf. angenommen; hier redet er, die Maske fallen lassend, von Koheleth. Daß man in seiner Zeit, der persischen, im Büchermachen des Guten zu viel that, dürfen wir ihm glauben; neben Schriftstellern von Beruf hat es jederzeit unberufene gegeben, die Vielschreiberei ist alt, obschon sie im Laufe der Zeit immer größere Dimensionen angenommen. Die Klage darüber befremdet am wenigsten im Munde eines Schriftstellers, der sich begnügt der Nachwelt eine so kleine, aber schwergewichtige Schrift zu hinterlassen. Nirgends tritt uns eine Nöthigung entgegen, den Verf. und den Epilogisten für verschieden zu halten. Geist und Ton des Buchs und Epilogs sind eins. Der Epilog besiegelt nur den Unterschied des Pessimismus des Buches von dem modernen Pessimismus ohne Gott und ohne Jenseits.

Anknüpfend an v. 8, wo Koheleth sein letztes Wort gesprochen, fährt der Verf., der ihn bis dahin redend eingeführt hat, in v. 9 fort: *Und überdem daß Koheleth ein Weiser war lehrte er Erkenntnis das Volk und erwog und forschte, formte viele Sprüche.* Die Nachschrift beginnt mit ‚und' indem sie an das Schlußwort des Buches anknüpft, aber nur äußerlich; nichts ist verkehrter als wegen des ו v. 8 zum Anfang der Nachschrift zu machen. LXX übers. *καὶ περισσὸν* (Venet. *περιττὸν*) *ὅτι*, wie Hitz.: Uebrig ist (zu sagen) daß . . und Dale mag Recht haben, daß וְיֹתֵר in diesem Sinne als Subj. mit *Zakefgadol* punktirt ist (vgl. Gen. 16, 16. 20, 4 und das so punktirte Obj. Ex. 23, 3). Aber daß Koheleth ein חכם war, das ist nichts was zu sagen erübrigt, als solcher redet er ja im Buche von Anfang bis Ende, und das unverbunden folgende עוד zeigt daß diese seine Eigenschaft als keiner weiteren Bezeugung bedürftig vorausgesetzt wird. Unannehm-

bar ist aber auch die Uebers.: Um so viel größer Koheleth als Weiser war, um so vielmehr . . (Heinem. Südfeld); יתר bed. nicht *eo magis,* die hebr. Sprache hilft sich anders, um solche Steigerungssätze auszudrücken z. B. כל חגדול מחברו יצרו גדול ממנו d. h. je höher die Stellung ist, die einer einnimmt, desto größer sind die Versuchungen, denen er ausgesetzt ist. Richtig Lth: *Der selb Prediger war nicht allein Weise, sondern* . . יֹתֵר bed. 7, 11 ‚und ein Voraus (Vortheil)', hier ש ויתר und ein Hinausgehendes über dies daß .., accusativisch-adverbiell gedacht: hinausgehend über dies daß = überdem daß (Ges. Kn. Vaih. Ginsb. Grätz), s. das Glossar S. 200. So ist עוד in Ordnung, welches das über Eigenschaft und Stellung eines חכם als solchen Hinausgehende einführt. Das Hinausgehende besteht aber nicht darin daß er das Volk Erkenntnis lehrte, denn ebendies ist ja die Bed. des Namens קהלת, die Aussage, auf welche עוד hinstrebt, ist in dem Schlußglied des zusammengesetzten Satzes enthalten; das Nachwort beginnt damit, daß es den Koheleth, welcher in dem vorstehenden mehr esoterischen Buche als חכם auftritt, als ebendenselben bezeichnet, welcher auch das inhaltreiche Volksbuch משלי verfaßt hat. Er hat das Volk Erkenntnis gelehrt, indem er auf Grund reiflicher Erwägung und eifriger Forschung viele Sprüche gestellt d. i. geformt hat (‚stellen' wie in ‚Schriftsteller', neuhebr. סְחַבֵּר, arab. *musannif*).[1] Das Obj. מְשָׁלִים חִרְבָּה gehört nur zu תִּקֵּן, welches *ἀσυνδέτως* (nach übereinstimmiger Stilweise des Epilogs und des Buchs, wie S. 215 gezeigt worden) auf die zwei vorbereitenden Geistesthätigkeiten folgt, deren Resultat es war. Richtig der Syntax nach Zöckl. und der Sache nach Hitz.: „Wahrscheinlich hat der Verf. hier nicht 1 K. 5, 12., sondern unser kanonisches Buch der Proverbien im Auge". Die Sprache ist eigentümlich. Nicht allein תִּקֵּן ist dem B. Koheleth ausschließlich eigen (S. 206 Z. 6 wo *Pi.* für *Hi.* zu lesen), sondern auch אזן *perpendere* und das piëlische חִקֵּר. Ueber die Stellung des חִרְבָּה s. S. 237 unt.[2] Weiter wird von Koheleth gesagt, daß sein Bestreben nicht allein auf Worte gefälliger Form, sondern vor allem strenger Wahrheit ging v. 10: *Es strebte Koheleth zu erreichen Worte der Anmut und Niedergeschriebenes in Aufrichtigkeit, Worte der Wahrheit.* Der unverknüpfte Anfang בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת ist wie הִבַּרְתִּי אֲנִי 1, 16 u. dgl. im Buche selbst. Auf לִמְצֹא folgen drei Objekte. Hitz. aber glaubt וְכָתוּב in וְכָתוֹב ändern zu müssen und übers.: aufzufinden gefällige Worte und richtig aufzuzeichnen Worte der Wahrheit. Solche Fortsetzung des *inf. constr.* mit dem *inf. absol.* ist möglich 1 S. 25, 26 vgl. 31. Aber warum sollte וְכָתוּב nicht wie z. B. 8, 9 Fortsetzung des Finitums sein (Aq. Syr.) und zwar in dem nächsten adverbiellen Sinne: *et scribendo quidem sincere verba veritatis* d. h. er strebte indem er nach bestem Wissen und Gewissen wahre Worte nie-

1) Sinnverw. in der Bed. ‚verfassen' ist יסד, s. Zunz' Aufs.: „Verfassen und übersetzen" hebräisch ausgedrückt in DMZ XXV S. 435 ff.

2) Keine Ausnahme des dort Gelehrten macht חִרְבָּה בָכָה Esr. 10, 1., was ‚viel machend des Weinens' bed., vgl. חַצְנֵנַע לָכָת Mi. 6, 8. חַסְלָא וְמַלָּא Jes. 29, 14.

derschrieb zugleich gefällige Worte aufzufinden, suchte also Wahrheit des Inhalts und Schönheit der Form zu verbinden? Indeß bedarf וְכָתוּב keiner Correktur. Aber man übersetze nicht: und aufgeschrieben ward (von ihm) Rechtschaffenes, denn die Ellipse ist unstatthaft und כתוב מִן nicht hebräisch. Richtig LXX *καὶ γεγραμμένον εὐθύτητος*. כָּתוּב bed. Geschriebenes und kann, wie der Hagiographen-Name כְּתוּבִים zeigt, auch eine Schrift bed., כַּכָּתוּב 2 Chr. 30, 5 ist s. v. a. schriftgemäß und בְּלֹא כַכָּתוּב 2 Chr. 30, 18 ‚schriftwidrig', man sagt nachbiblisch sogar: הַכָּתוּב אֹמֵר *ἡ γραφὴ λέγει*. Was Ginsburg einwendet, כָּתוּב bed. nie wie כְּתָב eine Schrift, ist also nichtig. Jedoch bedürfen wir hier dieser substantivischen Bed. gar nicht, וכתוב ist neutrisches Particip und יֹשֶׁר freilich nicht Genit., wie LXX übers. (וּכְתוּב lesend), aber auch nicht Nom. des Subj. (Hoelem.: niedergeschrieben ist Geradheit), sondern, da יֹשֶׁר Benennung einer Sinnesweise und eines Verhaltens ist, Acc. der Weise wie וְיָשָׁר Ps. 111, 8. אֱמֶת Ps. 132, 11. אֱמוּנָה Ps. 119, 75. Ueber die Ueblichkeit eines solchen Acc. der näheren Bestimmung beim passiven Part. s. Ew. § 284c. Das Asyndeton וכתוב ישר דברי אמת ist wie 10, 1 מחכמה מכבוד. Fassen wir was auf למצא folgt so als dessen dreifaches Obj., so ist gesagt daß Koheleth sein Streben auf anziehungskräftige Form (vgl. אבני חֵפֶץ Jes. 54, 12), vor allem aber auf Wahrheit, sowol subjektive (יֹשֶׁר) als objektive (אֱמֶת), des Formulirten und in Schrift Gefaßten richtete. Von dem Worte Koheleths kommt der Verf. auf die Worte der Weisen insgemein so daß was er von diesen sagt auch auf ihn selbst und sein Buch Anwendung findet v. 11: *Worte von Weisen sind wie Treibstacheln, und gleich eingesenkten Nägeln die in Samlungen verfassten — sie sind gegeben von Einem Hirten.* LXX A. Th. übers. דרבנות *βούκεντρα*, Venet. *βουπλῆγες* und das ist auch richtig, das Wort ist einer der drei von der jerus. Gemara *Sanhedrin* X, 1 besprochenen Treibsteckennamen דרבן (v. דרב ذرب schärfen, spitzen), מַלְמָד (v. למד abrichten, einexerciren) und מַרְדֵּעַ (v. רדע ردع zurückhalten *repellere*); man lese *ka-dārᵉbonoth*, Ges. Ew. Hitz. u. A. sind im Irrtum, indem sie *dorbonoth* lesen, denn das sogen. leichte *Metheg*, welches unter Umständen in einen Accent verwandelt werden kann, und *Kamez chatuf* schließen sich aus (s. die textkrit. Bem.). Ist דרבן der Treibstachel, so ist der Vergleichspunkt das geistig und sittlich Anregende. Falsch Ges. Hitz. u. A.: wie Stacheln, weil dem Herzen wie dem Gedächtnisse leicht und tief sich einprägend. Für Stacheln *aculei* sagt der Hebräer קוֹצִים, auch דרבנות sind Stacheln, aber zum Anstacheln bestimmt, also *stimuli* (Hier.), und gibt es ein naturgemäßeres Lob für Sprüche von Weisen, als daß sie zum Selbstdenken treiben und zu allerlei edlem Streben anspornen? דברי und דרבנות haben dreifach gleichen consonantischen Anlaut und bilden für Ohr und Auge eine sinnige Paronomasie. Bei der folg. Vergleichung fragt es sich, ob בַּעֲלֵי אֲסֻפּוֹת (Plur. v. בעל אספות oder auch Doppelplur. v. בעל אספה wie z. B. שרי מִסִּים Ex. 1, 11 v. שֹׂר מַס) von Personen wie בעל הלשון 10, 11 vgl. בעל כנפים 10, 20 oder von Sachen wie בעל פיפיות Jes. 41, 15 ge-

meint sei, und also ob es eine mit חכמים oder eine mit דברי parallellaufende Benennung. Schon der Talmud *jer. Sanhedrin* X, 1 schwankt, indem es dort erst auf Mitglieder von Versamlungen (näml. des Synedriums) bezogen und dann durch דברים שנאמרים באסיפה (Worte die in Versamlung ausgesprochen werden) erklärt wird. Versteht man es persönlich wie es im Talmud wirklich gebraucht wird (s. das Glossar S. 198) so hätte man sich unter den אַסְפוֹת Genossenschaften von Weisen zu denken und בעלי אספות wären also die solchen Akademien angehörigen Akademiker (Venet. *δεσπόται ξυναγμάτων*, Lth.: *Meister der versamlunge*). Aber ein angemessener Sinn dieser zweiten Vergleichung ist auf diesem Wege nicht zu erreichen. Denn übersetzt man: und wie eingeschlagene Nägel sind die Genossenschafts-Mitglieder, so ist nicht abzusehen was diese sonderbare Vergleichung sagen will, und was dann weiter gesagt wird: sie sind gegeben von Einem Hirten erinnert zwar an Eph. 4, 11., ist aber von diesen völlig unbekannten Größen ausgesagt für uns unfaßbar. Oder übersetzt man nach Jes. 28, 1: und (die Worte der Weisen sind) wie eingeschlagene Nägel der Genossenschafts-Mitglieder, so ist das so tautologisch wie wenn ich sage: Worte von Weisen sind wie eingeschlagene Nägel gesellschaftlich (vereinsmäßig) verbundener Weisen. Geradezu unmöglich sind die Uebersetzungen: wie Nägel eingeschlagen von den Meistern der Versamlungen (so z. B. Lightfoot und neuerdings Bullock), denn der Acc. beim passiven Particip kann irgend welche nähere Bestimmung, nicht aber (wie der Genit.) die wirkende Ursache ausdrücken, und: wie eingeschlagene Nägel die (Worte) der Meister der Versamlungen (Tyler: *those of editors of collections*), denn von einem fortwirkenden Regens abhängige elliptische Genitive sind zwar möglich z. B. Jes. 61, 7., aber daß ein selber regierendes Wort wie בעלי der regierte Genitiv eines weggelassenen wie hier דברי sei ist ohne Beispiel.[1] Es will also nicht gelingen, בעלי אספות nach Analogie von בעלי מסרת (die Masoreten) u. dgl. zu verstehen. Es wird nicht von den Personen der Weisen, sondern den Sprüchen der Weisen gemeint sein. Insoweit stimmen wir mit Carl Lang und Hoelemann überein. Lang (1874) meint dem „vielmishandelten" Ausdruck endlich zu seiner rechten Deutung zu verhelfen, indem er „Herren von Schaaren" übers., eine Bez. der Sprüche als solcher die von unzähligen Menschen anerkannt und im Gedächtnis bewart gleichsam eine Herrschaft über die Geister innehaben; aber das ist schon deshalb unzulässig, weil אַסְפוֹת nicht beliebige Menschenmengen, sondern Versamlungen mit bestimmtem Ziel und Zweck bez. Diesem Begriffe genügt Hoelem. indem er „gepflanzt als Leiter von Versamlungen" verbindet und darin den Ged. findet, daß die Worte der Weisen den Gemeinde-Vorträgen als Samenkörner und Leitsterne dienen; aber בעלי bed. Herren nicht im Sinne von Leitern, son-

1) Vgl. über diese Weglassung des مضاف wo dieser aus dem Vorhergehenden sich von selbst ergänzt vor einem Genitiv Samachschari's *Mufaṣṣal* S. 43 Z. 8—13.

dern Inhabern und wie בעלי ברית Gen. 14, 13 die Verbündeten, בעלי שבועת Neh. 6, 18 die Vereidigten und das häufige בעלי חצירי die Städter bed., so בעלי אספות die Inhaber von Versamlungen und selber Versammelten oder die Inhaber von Samlungen und selber Gesammelten. So wird also בעלי אספות Bezeichnung der (wie in שָׁלִישִׁים Kernmänner = Kernsprüche Spr. 22, 20 gewissermaßen personificirten) דברי חכמים sein als solcher, welche Samlungen bilden oder einnehmen und da in Reih und Glied beisammen stehen (Hitz. Ew. Elst. Zöckl. u. A.). Von solchen läßt sich füglich sagen, daß sie eingeschlagenen Nägeln gleichen, denn sie sind vor Vereinzelung gesichert, sie sind so zu sagen nagelfest gemacht, sie werden von einem gemeinsamen Boden getragen und ihre Fixirung in solcher Verbindung kommt nicht nur dem Gedächtnis, sondern auch dem Verständnis zu Hülfe. Das B. Koheleth selbst ist eine solche אֲסֻפָּה, denn es enthält eine Menge einzelner Sprüche, welche sinnig aneinandergereiht und in die schneidend kritische Predigt von der Nichtigkeit alles Irdischen wie Rast und Erquickung gewährende Oasen eingefügt sind, ähnlich wie in der späteren talmudischen Literatur auf lange Strecken haarspaltender Dialektik haggadische Partien folgen, welche dem Leser angenehme Erholung gewähren. Und indem er von den Sprüchen der Weisen, den einzelnen und den in Samlungen vereinigten, sagt: נִתְּנוּ מֵרֹעֶה אֶחָד d. h. sie sind die Gabe Eines Hirten, gibt er zu verstehen, daß seine דברי קהלת, wenn auch nicht unmittelbar von Salomo selbst verfaßt, doch Eine Quelle mit dem salomonischen Spruchbuch haben, Gott den Einen, der Alle die ihn fürchten leitet und weidet und ihnen nichts fehlen läßt, was ihnen zu ihrer geistigen Erhaltung und Förderung nöthig ist (Ps. 23, 1. 28, 9). „מרעה אחד — bem. Grätz — ist noch immer dunkel, da doch ungewöhnlich und nur poetisch Gott als Hirt Israels bezeichnet wird. Auf Mose kann es sich durchaus nicht beziehen.“ Freilich nicht auf Mose (Trg.) und auch nicht auf Salomo als Vater, Vorbild und gleichsam Schutzpatron der חכמים, sondern auf Gott, welcher hier nicht ohne Mitwirkung des Hirtenbildes von den Treibstacheln und des Hauswirthschaftsbildes von den Nägeln der ἀρχιποίμην als geistlicher Versorger heißt, denn רעה in der Sprache der Chokma (Spr. 10, 21) ist sinnverwandt mit dem neutest. Begriffe der Erbauung.[1] Ueber מַשְׂמְרוֹת (Eisennägel) s. das Glossar S. 202; das Wort läßt sich nicht von Zeltpflöcken (Spohn Ginsb.) sagen — es ist Masc., der Sing. lautet מַשְׂמֵר (מַסְמֵר), arab. *mismâr*. נְטוּעִים ist s. v. a. תְּקוּעִים (vgl. Dan. 11, 45 mit Gen. 31, 25), nachbiblisch (s. *jer. Sanhedrin* a. a. O.) קְבוּעִים (Hier. *in altum defixi*). נָתַן beim Passivum wie Iob 24, 1. 28, 4. Ps. 37, 23 (Ew. § 295[b]) deckt sich nicht mit dem griech. ὑπὸ (s. oben S. 63). LXX gut: ἐδόθησαν ἐκ ποιμένος ἑνός. Hitz. liest מְרֻעֶה und gewinnt so den Attributivsatz: „die dargeboten werden als Weide vereint“ — aber in מֵרֹעֶה אחד liegt ein bedeutsamer apologetischer Wink, welcher der Spruchsamlung des jüngeren Salomo (Koheleth) in Verh. zu der des

2) s. meinen hebräischen Römerbrief S. 97.

alten zugute kommen soll, und das ist die Spitze des Verses, welche jene Conjectur abbricht.[1]

Mit ויתר מהמה nimmt das Nachwort einen neuen Anlauf, vor Vielleserei warnend und auf das Eine Nothwendige schließlich noch einmal hinweisend v. 12: *Und übrigens, mein Sohn, sei gewarnt, denn viel Bücher-Machens ist kein Ende und viel Studieren ist Ermüdung des Leibes.* Mit בְּנִי redet der Weisheitslehrer wie hier so auch im Spruchbuch denj. an der sich seiner Unterweisung unterstellt. Hitz. übers. indem er מהמה zu הזהר schlägt: „Und übrig ist: von jenen (den Worten Koheleths v. 10) nimm Belehrung an". Aber 1) bed. נִזְהַר sprachgebräuchlich nicht im Allgem. sich belehren, sondern sich witzigen und warnen lassen, zumal der Imper. הִזָּהֵר ist gleichbed. mit הִשָּׁמֵר (vgl. Trg. jer. Ex. 10, 28 אִזְדַּהַר לָךְ = הִשָּׁמֶר לְךָ) und ein Gegenstand der Warnung folgt ja auch wirklich; 2) hat מִן nach יִתֵּר die Voranahme für sich, mit diesem und nicht mit הזהר zusammenzugehören (vgl. Est. 6, 6. *Sota* VII, 7 vgl. Ps. 19, 12). An der Punktation וְיִתֵּר מֵהֵמָּה ist also nicht zu mäkeln. Entw. weist מהמה auf דברי zurück: und was über jene hinausgeht, (in Bezug darauf) sei gewarnt (Schelling: *quidquid ultra haec est, ab iis cave tibi* und ebenso z. B. Oehler in Herzogs RE VII, 248), oder was wahrscheinlicher, da die דברי ohne festbegrenzten Anfang sind und der Unterschied wahrer und falscher חכמים nicht zum Ausdruck kommt, מהמה weist auf alles bisher Gesagte zurück und ויתר מהמה bed. nicht das Ergebnis daraus (Ew. § 285[e]), sondern den danach bleibenden Rest: und was mehr als jenes (das bisher Gesagte) ist d. h. was nach dem Bisherigen zu sagen noch erübrigt, lat. *et quod superest, quod reliquum est.* Auch in 12[b] setzt Hitz. eine andere Interpunktion an die Stelle der vorliegenden, aber zugleich an die Stelle des bedeutsamen doppelten Satzes einen einfachen: „Unendlich viele Bücher zu machen und viel Kopfarbeit (bei diesem Machen) ist Ermüdung des Körpers." Der Verf. soll damit den Grund angeben, weshalb er nicht weiter schreibe. Aber mit 12, 8 hat er ja wirklich sein Thema zu Ende gebracht, und er schreibt nicht weiter, weil er nicht um Lohn und ins Blaue hinein, sondern um eines höheren Zweckes willen nach einem festen Plane schreibt, und ob er es bei diesem Einen Buche bewenden lassen will oder nicht, ist für den Leser dieses seines Buches völlig gleichgültig, und daß endlos viel Bücher schreiben und sich darüber den Kopf zerbrechen einen Menschen körperlich herunterbringen kann, ist das nicht platter Selbstverstand? Eher läßt sich Herzfelds Uebers. hören, die mit Raschbam zusammentrifft: „aber mehr als diese (die Weisen) dich belehren können, mein Sohn, belehre dich selbst; viele Bücher zu machen nähme kein Ende, und vieles Predigen ist Abmühung des Leibes." Aber נזהר kann nicht

1) J. F. Reimmann in der Vorr. seines Versuchs einer Einleitung in die *Historia Litterarum antediluviana* übers. v. 11: Die Worte der Weisen sind wie außgehauene Marmel, und die schönen *Collectanea* wie eingesetzte *Diamanten*, die von einem guten Freunde geschencket sind. Eine *Disputatio philologica* von Abr. Wolf, Königsberg 1723, zieht gegen diese *παρερμηνεία* zu Felde.

‚sich selbst belehren' bed., und אֵין קֵץ heißt nicht *non esset finis*, sondern *non est finis*, und für לַהַג läßt sich die Bed. ‚Predigen' (die ihm auch Luth. gibt) nicht aus dem arab. لهجة, welches die Zunge als die gierende bez. und dann auch als exquisiter Zungenname im Allgem. vorkommt, mit nichten beweisen. Also bleibt es bei dem nächstliegenden Sinn des Doppelsatzes, wie ihn schon LXX wiedergibt: *τοῦ ποιῆσαι βιβλία πολλὰ οὐκ ἔστι πεϱασμός, καὶ μελέτη πολλὴ κόπωσις σαϱκός*. Das *n. actionis* עֲשׂוֹת mit seinem Objekt ist das Subj. des Satzes, von dem gesagt wird אֵין קֵץ es ist ohne Ende; die Forderung Hitzigs, daß es אֵין לָהּ קֵץ *non est ei finis* heißen müßte, ist unberechtigt, denn אֵין קֵץ ist virtuelles Adj. wie צַיִן עָוֶל Dt. 32, 4 u. dgl. und als solches das Prädicat des Nominalsatzes. Ueber לַהַג *avidum discendi legendique studium* s. das Glossar S. 201. C. A. Bode (1777) übers. gut: *polygraphiae nullus est finis et polymathia corpus delassat.* Die endlos wuchernde Vielschreiberei führt zu Alles studieren wollender Vielleserei, und vor dieser warnt das Nachwort, indem es sagt, daß diese die Körperkräfte erschöpfe, ohne (denn dies ist die Kehrseite des Urtheils) den Geist wahrhaft zu fördern, welcher vielmehr durch diese *πολυπϱαγμοσύνη* decentralisirt wird. Der Sinn der Warnung fällt mit dem von Plinius *ep.* VII, 9 gemünzten *multum non multa* zusammen. Man soll sich an die דִּבְרֵי חֲכָמִים halten, zu denen auch die in die אֲסֻפָּה vorliegenden Buchs zusammengefaßten דִּבְרֵי קֹהֶלֶת gehören, denn alles was man mündlich oder schriftlich hören kann läuft zuletzt, wenn man alles Unwesentliche und Unhaltbare in Abzug bringt, auf ein *unum necessarium* hinaus v. 13: *Das Endergebnis, nachdem Alles vernommen (ist dies): Gott fürchte und halte seine Gebote, denn das ist jedes Menschen Ziel.* Viele Ausll. fassen wie Hier. Venet. Lth. נִשְׁמַע als Fut.: Den Schluß der Rede wollen wir alle hören (Salomon) oder: den Schluß der ganzen Rede oder Sache laßt uns hören (Panzer 1773, de Wette-Augusti); auch Hitz. nimmt סוֹף דָּבָר כֹּל־הַדָּבָר = חַבֵּל סוֹף דָּבָר כֹּל־הַדָּבָר zus.: Das Ende der ganzen Rede laßt uns hören. Aber חַבֵּל für בַּלֵּט ist stilwidrig und überh. gebraucht der Verf. חבל meist sachlich, selten persönlich. Und auch סוֹף דָּבָר חַבֵּל, welches besser als es von Hitz. erklärt wird mit Ew. § 291[a] nach יְמֵי עוֹלָם מֹשֶׁה (Vorzeit-Tage Mose's) Jes. 63, 11 (vgl. Sprüche S. 484 Anm. 1) zu erklären sein würde („das Endwort des Ganzen"), ist, obwol trotz der Zweifel Philippi's (Status constr. S. 17) stilistisch möglich und auch in jüngerer Sprachzeit noch belegbar (1 Chr. 9, 13), doch eine stilistische Härte, welche der Verf., entw. סוֹף דְּבַר חכל oder besser סוֹף כָּל־הַדָּבָר schreibend, umgehen konnte. נִשְׁמַע faßt Ew. nach § 168[b] als Particip in der Bed. *audiendum*, aber auch das empfiehlt sich nicht; denn משמע bed. nichts anderes als *auditum* und gewinnt den Sinn *audiendum* indem aus dem erfahrungsmäßigen Thatbestande das innerlich Nothwendige gefolgert wird, die Uebers.: Das Endwort des Ganzen ist zu hören *audiendum est* wäre nur statthaft, wenn auch die Uebers. *auditum est* möglich wäre, was nicht der Fall ist. Ist נִשְׁמַע also etwa die Pausalform des Finitums נִשְׁמַע? Man könnte erkl.: Ende der Sache

(Summa Summarum), Alles wird vernommen, indem näml. dies was folgt vernommen wird, welches alles zu Wissende in sich begreift. Oder wie Hoelem.: Genug, Alles ist vernommen, indem näml. was im Buche zu vernehmen gegeben den Inbegriff alles wahren Wissens, die folgenden zwei Grundlehren enthält. Diese rückweisende Bez. des הכל נשמע ist natürlicher als die vorwärts weisende, aber andererseits ist es auch wahrscheinlicher daß סוף דבר das Schlußresultat als daß es den Redeschluß bezeichne. Die richtige Erkl. wird die sein, welche die rückwärts weisende Fassung des הכל נשמע und die resultatische des סוף דבר vereinigt. Demnach scheint uns Mendelss. das Rechte zu treffen, indem er erkl.: Nachdem du gehört (אחרי אשר שמעת) alle Worte der Weisen . . ist dies das Schlußergebnis u. s. w. *Finis (summa) rei, omnia audita* ist s. v. a. *omnibus auditis,* indem der Umstandssatz äußerlich in ähnlicher Weise wie 10, 14. Dt. 21, 1. Ezr. 10, 6 (Ew. § 341[b]) unbezeichnet bleibt. Hinter סוף דבר הכל נשמע steht *Athnach,* wo wir ein Kolon setzen; das vermittelnde *hocce est* ist ganz ebenso wie 7, 12[b] weggelassen (wo zu übers.: doch des Wissens Vorzug ist dies daß . .). Der Satz אֶת־הָאֱלֹהִים יְרָא, aus 5, 6 sich wiederholend, ist Kern und Stern des ganzen Buches, die höchste sittliche Forderung, welche seinen Pessimismus beschwichtigt, seinen Eudämonismus heiligt. Und die daraus hervorgehende Forderung וְאֶת־מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר ist in dem לִשְׁמֹעַ 4, 17 inbegriffen, welche das Hören des göttlichen Wortes, näml. ein zur Nachachtung innerlich aufnehmendes Hören, als die Seele des Gottesdienstes allem *opus operatum* ceremonieller Leistungen überordnet. Den Anschluß des Satzes כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם vermittelt Hitz. durch einen unnöthigen Umweg: „nicht du aber allein, sondern dies soll jeder Mensch." Wozu diese zwischen hinein gelesene Verneinung, um כי zu einem sie begründenden *immo* zu stempeln? Es paßt ja doch auch als unmittelbare Begründung des Rechtes der schließlich Alles sagenden Doppelforderung. Der Satz hat die Form eines einfachen Urtheils, es ist ein Nominalsatz, freilich für den Ged. welcher beabsichtigt ist die allerkürzeste Fassung. Welches ist dieser Ged.? Die LXX übers. *ὅτι τοῦτο πᾶς ὁ ἄνθρωπος,* auch Symm. Venet. geben כל האדם mit *πᾶς ὁ ἄνθρωπος* wieder und ein Ungenannter hat dafür *ὅλος ὁ ἄνθρωπος,* wonach wol auch des Hier. *hoc est enim omnis homo* verstanden sein will. So unter den Neuern Herzf. Ew. Elst. Hlgst.: denn das ist der ganze Mensch, näml. seiner Bestimmung und Aufgabe nach (vgl. zur Sache Iob 28, 28) und v. Hofm. (Schriftbew. II, 2, 456): dies ist das Ganze des Menschen, näml. wie Grot. es erkl.: *totum hominis bonum,* oder wie Dale und Bullock: *the whole duty of man,* oder wie Tyler: *the universal law* (כל wie mischnisch כְּלָל) *of man,* oder wie Hoelem.: das was dem Menschen erst seinen wahren und vollen Gehalt gibt. Auch Kn. stellt diese Auffassung zur Wahl: dies ist das Alles der Menschen d. h. darauf beruht bei den Menschen Alles. Aber dagegen spricht entscheidend das Eine, daß כל האדם nie den ganzen Menschen und ebensowenig irgendwo das Ganze (Alles) des Menschen bed. Entw. bed. es ‚alle Menschen' (*πάντες οἱ ἄνθρωποι, οἱ πάντες ἄνθρω-*

ποι, οἱ ἄνθρωποι πάντες) wie 7, 2 זוּא סוֹף כל־האדם oder gleichen Sinnes mit כָּל־אָדָם ‚jeder Mensch' (πᾶς ἄνθρωπος) wie 3, 13. 5, 18 (LXX auch 7, 2: τοῦτο τέλος παντὸς ἀνθρώπου), und es ist doch mehr als unwahrscheinlich daß der allgewöhnliche Ausdruck, statt dessen הָאָדָם כָּל (van Dyk كُلُّ الانسان) zur Verfügung stand, hier in einem sonst beispiellosen Verstande gebraucht sein sollte. In dem Geleise des Sprachgebrauchs und insbesondere der Stilweise unseres Verf. bleibend werden wir also zu übersetzen haben: „denn dies ist jeder Mensch." Sagen wir dafür: denn dies ist jedes Menschen (Gei. Ort.), so wird der Satz sofort deutlich; Zirkel faßt כל־האדם wirklich als Gen. und rechnet das zu den Gräcismen des Buches: παντὸς ἀνθρώπου, näml. πρᾶγμα. Oder dürften wir mit Kn. Hitz. Böttch. Ginsb. den vorausgehenden Imperativen ein Verbum zur Ergänzung entlehnen: „denn dies soll jeder Mensch", so bekämen wir auch auf diesem Wege den zu erwartenden Ged.; aber der vorliegende Satz ist ja ein Nominalsatz wie auch זֶה הָאָדָם 2, 12., kein elliptischer Verbalsatz wie etwa Jes. 23, 5. 26, 9., wo das zu ergänzende Verbum sich leicht aus dem ל des Ziels der Bewegung entwickelt. Wir haben hier einen der im Semitischen häufigen Fälle, in denen Subj. und Präd. in der Form des einfachen Urtheils verbunden werden und dem Hörer überlassen bleibt, die Beziehung in welcher das Präd. dem Subj. beigelegt wird herauszufinden z. B. Ps. 110, 3 dein Volk ist Freiwilligkeit, näml. der Eigenschaftung nach; Ps. 109, 4 ich bin Gebet, näml. meiner Bethätigung nach und im B. Koheleth 3, 19 die Menschenkinder sind Zufall, näml. ihrem Ergehen nach.[1] Dem ähnlich ist auch hier zu erkl.: denn das ist jeder Mensch, näml. seiner Bestimmung und Pflicht nach, trefflich Lth.: *Denn das gehört allen Menschen zu.* Mit Recht betrachtet Hahn wie Bauer (1732) das Pron. als Präd. (nicht Subj. wie 7,2): „dies d. h. so beschaffen daß sie dies thun müssen sind alle Menschen" oder vielmehr: dies = dazu verpflichtet ist jeder Mensch.[2] Es ist ein großer Ged. der damit ausgesprochen ist, näml. die Reduction des israelitischen Gesetzes auf seinen gemeinmenschlichen Kern. Den alten jüdischen Lehrern ist das nicht entgangen. Was will dies sagen: זה כל האדם — wird *Berachoth* 6[b] gefragt — und R. Elazar antwortet: Die ganze Welt ist nur darauf hin (בשביל זה) geschaffen worden. Und R. Abba bar-Cahana: Dieses Grundgebot ist gleichen Gewichtes mit dem Universum. Und R. Simeon b. Azzai: Das Universum ist nur zu dem Zwecke geschaffen worden, dieses anzubefehlen.[3] Indem wir nun das זה כל האדם als Aus-

1) s. Fleischers Abh. über einige Arten der Nominalapposition 1862 und Philippi, Status constr. S. 90 ff.

2) Ebenso prädicativ faßt Hitz. הוּא Jer. 45, 4[b]: „und es ist solches alle Welt."

3) Vgl. *jer. Nedarim* IX, 3: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, sagt R. Akiba, ist ein Hauptsatz (כלל גדול) im Gesetze. Ben-Azzai sagt: die Worte זה ספר תולדות אדם (Gen. 5, 1) sind es noch in höherem Grade", deshalb näml. weil darin die Einheit des Ursprungs und der Bestimmung aller Men-

sage der gleichen Verpflichtung aller Menschen ohne Ausnahme fassen schließt sich v. 14 passend an. Die allgemeine Pflicht ist auch der Maßstab des allgemeinen Gerichts: *Denn jeglich Thun wird Gott bringen ins Gericht über alles Verborgene, es sei gut oder böse.* Ins Gericht bringen ist wie 11, 9 s. v. a. zur Rechenschaft ziehen. Dort ist בַּמִּשְׁפָּט punktirt, hier בְּמִשְׁפָּט, wie da in der Regel der Art. wegfällt, wo der Begriff durch einen Relativsatz oder eine beigegebene Beschreibung determinirt wird; denn בְּמִשְׁפָּט עַל כָּל־נֶעְלָם gehört zus.: in das über alles Verborgene ergehende Gericht (vgl. Röm. 2, 16. 1 Cor. 4, 5 *τὰ κρυπτά*). Hitz. punktirt auch hier בַּמִּשְׁפָּט und erkl. עַל für gleichen Werthes mit dem distributiven לְ z. B. Gen. 9, 5. 10., aber gerade in diesem Sinne wechselt עַל mit לְ niemals. Und wozu diese Künstelei? Das Gericht über alles Verborgene ist eben ein solches dessen allesdurchdringender Cognition nichts, auch das Heimlichste nicht, sich entziehen kann, und daß משפט עַל kein Germanismus ist, dies zu beweisen reicht 11, 9 hin; Gericht an jemandem vollziehen wird mit בְּ ausgedrückt Ps. 119, 84. Weish. 6, 6., Gericht über jemanden halten kann mit dem Gen. des Betreffenden Jer. 51, 9., Gericht aber über etwas (Symm. *περὶ παντὸς παροραθέντος*) nicht anders als mit עַל ausgedrückt werden. Eher ließe sich עַל hinzufügend fassen: samt allem Verborgenen (Vaih. Hahn), aber כָּל־מַעֲשֶׂה begreift ja alles und mit כָּל־נֶעְלָם wird dieser Gesamtbegriff nur vertieft. Der Verstheiler steht richtig bei נֶעְלָם (s. die textkrit. Bem.), denn *sive bonum sive malum* (וְאִם . . אִם wie 5, 11) verhält sich zerlegend nicht zu נֶעְלָם, sondern zu כָּל־מַעֲשֶׂה. Diese Gewißheit eines letztentscheidenden Gerichts persönlichen Charakters ist der Ariadne-Faden, an welchem sich Koheleth schließlich aus dem Labyrinthe seiner Skepsis zurechtfindet. Die im A. T. herrschende Aussicht auf ein Gesamtgericht über die Völker vermochte den wegen der ungleichen Vertheilung der Geschicke angefochtenen Glauben (siehe z. B. Ps. 73. Jer. 12, 1—3) nicht endgültig zu beruhigen. Allerdings ist der Gattungs- und Natur- und insbes. Volkszusammenhang, in welchen der Mensch hineingestellt ist, nicht ohne Einfluß auch auf seine sittliche Beschaffenheit, aber dieser Einfluss hebt die Zurechnungsfähigkeit nicht auf, das Individuum ist zugleich Person, Objekt des letztentscheidenden Gerichts werden also nicht Gesamtheiten als solche sein können, sondern nur die Personen, obwol nicht außer Betracht ihrer Lebenskreise. Diese persönliche Anschauung des Endgerichts bekommt in A. T. noch nicht das Uebergewicht über die völkergerichtliche, solche gemeinmenschliche und einzelpersönliche Endgerichtsbilder wie Mt. 7, 21—23. Apok. 20, 12 finden sich nirgends, das Object des Endgerichts sind Völker, Reiche, Städte und Stände. Hier aber bei Koheleth wird ein Anfang gemacht, das Endgericht als schließliches Menschengericht und als jenseitiges,

---

schen enthalten ist. Ebendahin zielt Abenezra indem er am Schlusse seines Comm. bem., das Geheimnis (סוד) des Nichtgebrauchs des Gottesnamens יהוה in Gen. c. 1—2, 3 sei das Geheimnis des B. Koheleth.

über die diesseitige Geschichte hinausliegendes zu denken. Was Iob 19, 25—27 in Ermangelung diesseitigen Austrags seiner Sache postulirt und der Apokalyptiker Dan. 12, 2 als dualistischen Ausgang der Geschichte seines Volkes erschaut, das kommt hier zum ersten Male in Form der Lehre zu jenem gemeinmenschlichen Ausdruck, welcher in der Verkündigung Jesu und der Apostel sich fortsetzt. Kleinert sieht hier das Morgenroth einer neuen Offenbarung hereinbrechen, und Himpel sagt im Hinblick auf diesen Schluß, daß das B. Koheleth ein kostbarer Ring in der Kette der Vorbereitung des Evangeliums ist. Mit Recht. Die alttest. Religion singt im B. Koheleth ihr Grablied, aber nicht ohne schließlich den Bann des Volkstums und der Diesseitigkeit zu brechen, der sie unfähig machte, die Räthsel des Lebens zu lösen, und also nicht ohne ihre Auferstehung in entschränkter verklärter Gestalt als Religion der Menschheit zu weissagen.

Die synagogale Verlesung wiederholt nach v. 14 den 13ten, um einen freundlicher lautenden Schluß zu gewinnen. Das masoretische *Siman* (Merkzeichen, *vox memorialis*) für die vier Bücher, in denen hinter dem letzten Verse um seines schaurigen Inhalts willen der voraufgehende wiederholt wird, ist יחקק. Das י geht auf ישעיה, ת auf תריסר (das Zwölfprophetenbuch), das erste ק auf קהלת, das zweite ק auf קינות. Immer stehen Klagelieder und Koheleth bei einander. Es gibt aber zwei verschiedene Anordnungen der fünf Megilloth, nämlich die in unsere Druckausgaben übergegangene festkalendarische: Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Koheleth, Ester (s. oben S. 3 unt.) und die masoretische entstehungsgeschichtliche: Ruth, Hoheslied, Koheleth, Klagelieder, Ester (רות, שיר השירים, קהלת, קינות, מגלת).

ANHÄNGE.

I.

Zur Textkritik des Koheleth.

[F = Frankfurter Cod. vom J. 1294; H = Cod. Heidenheim's; J = Cod. aus Jemen; P = Petersburger Cod. vom J. 1010, collationirt von *D.* Herm. Strack, vgl. oben S. 178 Anm.]

1, 3 עֲמָל mit *Gaja* bei der ersten Sylbe in P. Ebenso 5, 15., aber nicht 5, 17. Vgl. die Regel Metheg-Setzung § 24.

1, 5 זוֹרֵחַ das Cheth hat hinten den תצמדת-Strich in P. und anderwärts nach der Regel Metheg-Setzung § 43. Siehe auch Heidenheim's *Meor enajim* Vorrede S. VII.

1, 7 שֶׁהַנְּחָלִים mit *Mehuppach* und *Paschta* in Einem Worte, ebenso שֶׁהַיְמִים (7, 10). Siehe zu Hohesl. 1, 7.

1, 9 וּמַה־שֶּׁנַּעֲשָׂה הוּא So die Accentuation in älteren Ausg. ähnlich dem vorausgehenden Satze, wo הוּא ebenfalls den Diener hat. Das Schin von שֶׁנַּעֲשָׂה hat *Dagesch,* weil auf makkefirtes מַה־ folgend, und *Gaja* nach Metheg-Setzung § 24.

1, 10 מִלְּפָנֵינוּ defectiv ohne Jod des Plurals. Die gedruckte wie handschriftliche Masora lautet dazu: ליח וחסר.

1, 12 קֹהֶלֶת mit dem Trenner *Rebia* in JP und so auch richtig bei Nissel.

1, 13 עִנְיָן mit *Kamez* in HFJ und so in älteren Ausgg.; ebenso בְּעִנְיָן 5, 13. Nur וְעִנְיָן 4, 8 hat pathachirtes Jod mit der handschriftlichen Bemerkung ליח פתוח, dort steht das Wort im Constructus. Vgl. Kimchi's Wörterbuch unter ענה.

1, 14 הַמַּעֲשִׂים שֶׁנַּעֲשׂוּ beide mit *Gaja* in erster Sylbe in correkten HSS. Ebenso חַמַּעֲשֶׂה שֶׁנַּעֲשָׂה (2, 17). Vgl. zu 1, 3. 9 und 3, 11.

1, 16 עַל־יְרוּשָׁלָם In F ist dazu bemerkt: מטעין בית ספרי, d. h. einige Codd. haben statt עַל־יְרוּשָׁלַם irrtümlich בִּירוּשָׁלַם. Wirklich zählt Kennicott solcher Codd. gegen 60, auch steht so in J, und in H

stand erst בִּירוּשלם, ist aber dann in עַל־ירושלם verbessert. Vgl. Elias Levita's *Masoreth hamasoreth* II, 8 Ende.

1, 17 הֹלֵלוֹת ohne Vav in erster Sylbe und mit Vav (*Cholem plenum*) der Endsylbe in H, so wie in *Biblia rabb.* v. d. Hooght und Norzi, gemäß der Masora, welche לית כתיב כן („nur hier so geschrieben") bemerkt.

Ebend. וְשִׂכְלוּת nur hier mit *Sin*, sonst im ganzen Buche mit Samech.

1, 18 רֶב־כַּעַס richtig nach handschriftlichem Vorgang makkefirt bei v. d. Hooght und Norzi. Das Kamez ist das verkürzte, das Wort gehört zu den 6 רֶב mit *Komez*. Siehe Kimchi unter Rad רבב.

2, 7 מִקְנֶה Nun mit *Segol* nach dem Zeugnis Kimchi's unter Rad. קנה. So richtig J wie auch Biblia rabb. und Norzi.

2, 8 ותענֻגוֹת mit ג *raphatum* in Codd. und guten Ausg. wie auch die Masora notirt ב׳ חסרין בלישנא (defectiv d. i. ohne Vav nach Nun in 2 Stellen, näml. hier und Mi. 2, 9).

2, 12 וְהוֹלֵלוֹת auf Cholem auslautend wie 1,17 und überall im Buche, ausgen. 10, 13.

2, 13 כִּיתְרוֹן mit Chatef pathach des ת nach HJ und andern Zeugen. Eine andere Lesart ist כְּיִתְרוֹן (Ven. 1515. 1521), siehe darüber unsere Ausgaben zu Gen. 27, 28. 29. Ps. 45, 10 so wie Kimchi in *Michlol* 45ª und unter Rad. ילל.

2, 16 עִם־הַכְּסִיל mit *Gaja* bei עִם und ebenso am Ende des Verses. So regelrecht in HSS.

Ebend. נִשְׁכָּח mit *Kamez* und zwar laut Masora (לית זקף קמץ) wegen der durch Zakef bewirkten halben Pausa. Das Wort gilt hienach als Perf. (wie נֶעְדָּר Zef. 3, 5). J hat נִשְׁכַּח mit Pathach und wirklich kommt dieses Wort in dem zu Anfang des Leviticus abgedruckten Zakef-Register nicht vor.

2, 20 לְיַאֵשׁ mit *Pathach* in Biblia rabb. und der Note לַ׳. So auch die handschriftl. kleine Masora und z. B. Cod. P.

2, 22 שְׁהוּא Schin überlieferungsgemäß mit *Scheba* in HJP. Ebenso שְׁהֵם 3, 18. S. *Michlol* 47ᵇ. 215ᵇ. 216ª.

2, 23 מַכְאֹבִים defectiv ohne Vav, dagegen in Ps. 32, 10 mit Vav, laut Masora.

Ebend. וָכַעַס mit וָ weil unmittelbar vor dem Zakef-Worte stehend, s. Ew. § 243 und die Note zu Abulwalids *Rikma* p. 119.

2, 24 הִיא So J und die Mehrzahl der Codd. und Ausgg., wogegen Ven. 1515. 21. 1613 הוּא.

2, 26 ולחוטֶא mit Segol in P, Biblia rabb. und anderwärts. So richtig nach der Masora, nach welcher diese Wortform im ganzen Buche segolirtes Teth hat, mit der einzigen Ausnahme 7, 26. Vgl. auch *Michlol* 124b. 140b.

3, 2—8 Diese 7 Vv. sind in Codd. und Ausgg. ähnlich wie Jos. 12, 9 ff. und Est. 9, 7 ff. in Liedform gesetzt, so daß immer ein עת unter dem andern steht nach dem Schema welches אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה genannt wird (*Megilla* 16b *Massecheth Sofrim* XIII, 3), aber ohne eine auf dieses Stück des B. Koheleth insonderheit bezügliche ausdrückliche Vorschrift. J hat eine andere Schreibweise, von der wir hier vier Zeilen als Beispiel folgen lassen:

עת ללדת	ועת למות	עת
לטעת	ועת לעקור נטוע	עת
לחרוג	ועת לרפוא	עת
לפרוץ	ועת לבנות	עת

3, 9 הָעֹשֶׂה defectiv in Codd. und allen älteren Ausg. nach der normativen abendländischen (palästinischen) Schreibweise. Die Morgenländer schreiben das Wort *plene* הָעוֹשֶׂה, wie die *Mas. parva* richtig bemerkt. Die Angabe der *Masora magna* aber ist corrumpirt, sie muß richtig lauten: עוֹשֶׂה ב׳ מלאין, וסמן אל עושה מלאכת עושה בעברת זדון. Diese 2 עוֹשֶׂה 2 Chr. 24, 12. Spr. 21, 24 sind die *plene* zu schreibenden, wie auch die *Mas. parva* zu beiden bemerkt. Das הָעֹשֶׂה unsrer Stelle aber ist defectiv. Daß Norzi dies nicht erkannt hat, befremdet.

3, 11 אֶת־הַמַּעֲשֶׂה nach den HSS mit Gaja bei הַ und ebenso v. 17; wogegen 4, 3 ohne Gaja, nach der Regel Metheg-Setzung § 24.

3, 14 לִגְרֹעַ defectiv in FHJP. Die handschr. kleine Masora bemerkt dazu לית וחסר.

Ebend. שֶׁיִּרְאוּ defectiv ohne Jod des ersten Radicals in Bibl. rabb. wie in HP mit der Note לית וחסר. Siehe auch Norzi.

3, 18 שְׁהַם בְּהֵמָה הַמָּה So richtig in F: שְׁהַם mit Mercha, nicht makkefirt und He mit Zere, wie in *Michlol* 216a bezeugt wird.

3, 22 בְּמֶה mit Scheba der Präpos. und segolirtem מ nach *Michlol* 217a und *Livjath chen* 100b.

4, 1 הָעֲשׁוּקִים beidemal *plene* mit ו nach der abendländischen Schreib-

weise. So richtig in J. Die Orientalen dagegen schreiben beidemal הַעֲשֻׁקִים.

4, 2 עֲדֶנָּה So mit Segol bei Daleth und נ *raphatum* in FHJP. So bezeugt auch Kimchi im Wörterbuch unter עד.

4, 8 וְאַיִן mit Mercha in Codd. und allen älteren Ausg.

Ebend. וְעִנְיָן hier allein mit *Pathach* der Verbindungsform, siehe 1, 13.

4, 10 וְאֵילוֹ mit *Munach* und *Rebia* in Einem Worte, was nach der Masora so noch in 4 Stellen vorkommt. Siehe *Mas. magna* hier und *Mischpete hateamim* 26ª.

Ebend. שֶׁיִּפֹּל ohne Vav in HJ und älteren Ausg., siehe zu 11, 3.

4, 12 וְאִם־יִתְקְפוֹ in Codd. und guten Ausg. mit *Gaja* bei וְאִם־ nach allgemeiner Regel.

4, 14 נוֹלַד mit *Pathach* bei ל nach der Forderung der Masora, die dies Wort nicht zu den 3 kamezirten (נוֹלָד) zählt. Die Angabe in *Michlol* 61ª נוֹלָד רשׁ scheint daher ein Schreibfehler zu sein und ist in נוֹלָד לְךָ (1 Chr. 22, 9) zu verbessern.

4, 16 כִּי גַם־ nach den besten Zeugen mit Tebir, nicht makkefirt, gleichwie V. 14.

5, 1 Vor diesem Verse ist in H סתומה bemerkt.

5, 5 את־מעשׂה Die Orientalen haben hier die Pluralform את־מעשׂי, vgl. zu Hohesl. 7, 2.

5, 8 נֶעְבָּד So richtig J mit ruhendem Scheba und dagessirtem Beth, s. Kimchi in *Michlol* 63ª und unter Rad. עבד.

5, 13 בעניָן mit Kamez nach JH, siehe zu 1, 13.

5, 15 כָּל־עֻמַּת In H ist כָּלְעֻמַּת als Ein Wort geschrieben. Diese Schreibweise hatte auch Parchon (Lex. unter עמת) vor sich. Für die richtige Schreibweise in zwei Wörtern zeugt Kimchi in seinem Lex. unter עמת.

5, 16 וְכָעַס So in correcten Texten, in H mit der Note: ב׳ מלרע, nämlich hier und Ps. 112, 10., nur daß dort ע überlieferungsgemäß kamezirt ist. Vgl. *Mas. fin.* 52ᵇ und das in Baers Ausgabe zu Ps. 112, 10 Bemerkte.

5, 17 לֶאֱכוֹל mit *Vav*, das Wort gehört zu den 13 *plene* zu schreibenden. Die anderen לאכל im Buche sind defectiv.

Ebend. חַיָּו So das Chethîb mit Einem Jod, das Kerî ist חַיָּיו wie 2 K. 25, 30. Jer. 52, 33 und 2 S. 18, 18.[1]

---

1) Beiläufig sei bemerkt daß מענה 5, 19 in der Wiener Ausg. des Norzi ein Druckfehler ist; die Mantuaner hat מענָה.

6, 2 יֹאכְלֶנּוּ mit *Chatef Pathach* des כ in FP nach der Regel Ben-Ascher's. Vgl. Heidenheims *Meor enajim* zu Dt. 12, 15. Baers Genesis-Ausgabe S. 82 und meinen Comm. zu Gen. 3, 17. S. 82.

Ebend. זֶה הֶבֶל beide Wörter mit dem Trenner Tebir zu accentuiren. So richtig in HJ.

6, 10 שֶׁהַתַּקִּיף mit unpunktirtem He weil das Keri dieses nicht mitliest, wie desgleichen כְּשֶׁהַסָּכָל 10, 3. שֶׁהַשָּׁמֵם Thren. 5, 18. In Bibl. rabb. ist dazu notirt: לית יתיר ה׳; in P lautet dazu die Note: שתקיף קרי, und in anderen Codd.: לא קרי ה״א.

6, 11 מה־יֹּתֵר ohne Vav in HFP wie auch in älteren Ausg. So richtig laut Masora, die dies Wort nicht zu den 7 *plene* geschriebenen zählt. Auch die handschriftl. *Mas. parva* bemerkt hier: יֹתֵר כן כתיב.

7, 2 מִשְׁתֶּה Die Orientalen lesen הַמִּשְׁתֶּה mit Artikel.

7, 6 וְגַם־זֶה So mit copulativem ו in HFJ Ven. 1515. 1521. 1613 und bei Norzi. Dies das Richtige zufolge zwiefacher Masora-Angabe. Denn 1) gehört das Wort zu den 13 וְגַם die mit noch zwei nachstehenden Wörtern den Vers schließen (י״ג פסוקין וְגַם ותרין מליא בסופא), s. Mas. magna zu Ex. 21, 29. Ez. 16, 28. Dann wird 2) dies Wort auch zu den 17 Stellen gezählt, in denen nach Athnach וְגַם folgt (י״ז וְגַם בישעיה וירמיה ותריסר וקהלת ועזרא, s. Mas. fin. f. 19). So hier wo es die aus drei Wörtern bestehende zweite Vershälfte eröffnet.

7, 18 תֶּאֱחֹז mit Chatef Segol des א und vorstehendem Metheg in Codd. und allen älteren Ausg.

7, 20 יַעֲשֶׂה־טּוֹב Teth hat *Dagesch* nach der Regel des דחיק. So richtig bei Leusden Jablonski v. d. Hooght.

7, 21 מְקַלְלֶךָּ So in den älteren Ausg. Das erste ל hat Chathef pathach mit vorstehendem Metheg, nach der allgemeinen Regel. Das Schluß-Caph ist raphirt. In Dt. 23, 5 dagegen heißt es לְקַלְלֶךָּ mit dagessirtem Schluß-Caph. Die Masora gibt dazu als Merkzeichen כָּמוּךָ כמוהם (Richt. 8, 19). Siehe auch Levita zu *Michlol* 65b.

7, 22 גַּם־אַתָּ der halben Pausa halber mit betonter *penultima* laut Masora.

7, 25 כֶּסֶל Caph mit *Segol* und dagegen Ps. 49, 14 Zere (כֵּסֶל) nach Masora.

7, 26 וּמוֹצֶא Zade mit *Segol* laut Masora (לָ׳). Vgl. *Michlol* 124b. 140b.

7, 28 בִּקְשָׁה Kuf raphirt und ebenso בִּקְשׁוּ (V. 29), wie überhaupt die Piël-Formen des Stammes בקשׁ masoretisch alle raphirtes Kuf haben, mit Ausnahme des Imperativs בַּקְּשׁוּ, vgl. Luzzatto, *Gramm.* § 417.

7, 29 חִשְּׁבֹנוֹת Schin dagessirt in Codd. und allen guten Ausg. wie 2 Chr. 26, 15., bezeugt von Kimchi in *Michlol* 4ª und Wörterbuch unter חשב.

8, 1 יְשֻׁנָּא mit *Aleph* am Ende. Die Masora dazu lautet: לית וכתיב אלף Vgl. Kimchi unter Rad. שנא.

8, 3 אַל־תַּעֲמֹד regelrecht mit *Gaja* bei אַל־ in correkten HSS wie Gen. 45, 9.

8, 4 בַּאֲשֶׁר mit *Mercha,* nicht Makkef, in Codd. und älteren Ausg.

Ebend. מַה־תַּעֲשֶׂה mit *Gaja* bei מַה־ in Codd. wie Jes. 48, 9.

8, 9 אֶת־לִבִּי J hat hier irrig אֶל־לבי und dagegen 9, 1 אֶת־לבי. Unsere Texte stimmen mit der zu 9, 1 gedruckten Masora überein, die nicht 8, 9 sondern 9, 1 zu den 4 Stellen zählt, wo nach dem Zeitworte נתן die Wortverbindung אֶל־לבי folgt. Auch das Targum hatte hier in 8, 9 אֶת־לבי vor sich.

8, 10 וְיִשְׁתַּכְּחוּ So nach Ben-Ascher mit lautbarem Jod und ohne Gaja bei erster Sylbe, weil der Wortaccent ein dienender ist. Ben-Naphthali punktirt וְיִשְׁתַּכְּחוּ. Siehe darüber zu Gen. 27, 28. p. 84.

8, 11 פִּתְגָם mit ג *raphatum* in HP und den älteren Ausg., wie auch Est. 1, 20. Dan. 3, 16. So bezeugt auch der Punctator Jekuthiël in seinem *Ên hakore* zu Est. 1, 20.

8, 12 רָע mit *Kamez* in Codd. und älteren Ausg. gemäß der Masora, die das Wort zu den 11 Stellen zählt wo nach עשה, אמר, יצר, עין und לשון das Wort רָע kamezirt wird.

8, 13 מלפני אֱלֹהִים So ohne Art. beim Gottesnamen hier und 2 Chr. 34, 27 laut Masora. In einigen Ausg. steht irrtümlich הָאֱלֹהִים.

8, 16 כֵּי גַם־בַּיּוֹם So richtig J.

9, 2 וְלַזֹּבֵחַ So in Codd. Erfurt 1. 2 und anderwärts die richtige Accentstellung: *Kadma* vor Klein-*Zakef* (nicht ולזבֵח), wie וְלַכֹּהֵן (Lev. 7, 8) וְהַבָּשָׂר (ebend. 7, 19). Siehe die Regel in Heidenheim's *Mischpete hateamim* 14ª.

Ebend. כַּחֹטֶא Teth mit *Segol* in HJP nach Masora. Siehe zu 2, 26. Uebrigens gehört das Wort zu den 3 so defectiv zu schreibenden.

9, 3 אֲשֶׁר־נַעֲשָׂה regelrecht mit *Gaja* bei אֲשֶׁר־ in P, ebenso V. 6.

Ebend. מָלֵא־רָע mit *Kadma* in JP wie auch z. B. bei Michaelis.

9, 4 יְבֻחַר Richtig J mit Dagesch im ח, da sich die Punktation immer nach dem Kerî richtet und dieses hier יְחֻבַּר ist. Ebenso וּבַעְפֹּלִים Dt. 28, 27 mit Dag. im ע, weil das Kerî ובטְחרים ist.

9, 7 וְשַׁתֵּה Schin hat ă mit vorausgehendem Metheg in den älteren Ausg. So auch in HJP. Vgl. וְשֵׁקָה (Gen. 27, 26) וְשֵׁבֵה (Richt. 5, 5).

9, 9 הִוא Die Orientalen schreiben הִיא, gleiche Differenz wie Nah. 2, 12.

9, 10 תִּמְצָא mit *Mercha* (nicht Darga) in FJ und in den älteren Ausg. Dies das Richtige da zwischen diesem Diener und dem Tebir blos eine Sylbe liegt, und die Tebir-Sylbe nicht mit beweglichem Scheba anfängt, vgl. אֲשֶׁר פָּקְדוּ (Num. 6, 24) וְלֹא יָכְלוּ (Richt. 14, 14) אֲשֶׁר לָקְחוּ (1 Sam. 30, 16) ומלחמה הָיְתָה (1 K. 15, 17) und a. St. welche alle in Codd. und guten Ausg. Mercha als Diener haben. Siehe auch *Thorath emeth* p. 10 Note.

9, 12 הָאֲחֻזֹּת mit ז *raphatum* in Codd. und älteren Ausg. Dieses Beispiel der Dagessirung bei König: Gedanke, Laut und Accent S. 72 ist zu streichen.

Ebend. כָּהֵם mit *Zere* in Codd. und guten Ausg. (nicht כָּהֶם wie bei Norzi). Das Wort ist überall mit Zere vocalisirt, außer 2 K. 17, 15., wo es masoretisch Segol hat. Siehe *Michlol* 216ª.

9, 14 וּבָא אֵלֶיהָ So F, die vier Erfurter und ältere Ausg. Dagegen accentuirt J: וּבָא אֵלֶיהָ.

Ebend. גְּדֹלִים ohne *Vav* in JP gemäß der Masora, die dies Wort nicht zu den 6 *plene* zu schreibenden zählt.

9, 15 וּמִלַּט־הִוא makkefirt in Codd. und Ausg. wie לִמַּד־דַּעַת 12, 9. יִזַּל־מַיִם Num. 24, 7., nur daß in letzteren zwei Stellen, weil der Accent ein trennender ist, noch Gaja zur ersten Sylbe tritt, nach der Regel Metheg-Setzung § 28.

10, 1 מִכָּבוֹד So Biblia rabb. 1525. 1615. Genua 1618. Plantin 1582. Jablonski 1699 und ebenso v. d. Hooght und Norzi. In Ven. 1515. 1521. 1615 steht וּמִכָּבוֹד mit copulativem Vav, welcher Lesart Michaelis folgt. So citirt auch die Concordanz und wirklich stand so anfänglich in J, ist aber in מִכָּבוֹד verbessert. F aber hat מִכָּבוד mit der Randbemerkung: מכבוד כן קבלתי מני שמשון.[1]

1) Simson ha-Nakdan, auf den der Schreiber des Frankfurter Cod. 1294 sich hier für die LA מכבוד (ohne copul. ו) beruft, wird von ihm öfter als sein Gewährsmann genannt.

Dies ist auch das masoretisch Richtige, denn wäre וּמִכְבַּד lesen, so wäre das Wort in dem Verzeichnisse der ג׳ מן ג׳ א׳ וחד ו׳א d. h. der Wörter, von denen drei mit ihrem Anfangsbuchstaben anfangen und ein viertes ein Vav davor hat mit aufgeführt (*Mas. fin.* f. 26. *Ochla veochla* N. 15).

10, 6 בִּשְׂגָבֹהַּ So mit חמש נקדות nach Kimchi's Lex. auf Grund überwiegender Bezeugung. Hier und da findet sich in HSS (z. B. nach Michaelis in den drei Erfurtern) בְּשָׂגָבֹהַּ und so hat Venet. 1515. 21.

10, 8 יִסּוֹל plene mit *Vav* in den Codd. wie יִסּוֹל überall im Koheleth nach der Masora plene zu schreiben ist.

10, 13 הוֹלֵלוּת nur hier mit *Schurek* der Endsylbe (לי׳ ומלא), sonst immer mit Cholem (חולוֹת). Vgl. Kimchi unter Rad. הלל.

10, 18 הַמְקֻרֶה mit dagessirtem Mem (Masora: ליח דגש); in Ps. 104, 3 dagegen ist das Mem raphirt הַמְקָרֶה (Masora: ליח רפה), denn dort ist's Particip (s. *Michlol* 46ª Parchons Lex. f. 3 Col. 1).

10, 20 בְּמַדְּעֲךָ mit *Gaja* beim מ nach der allgemeinen Regel Metheg-Setzung § 24.

Ebend. הַכְּנָפַיִם mit unpunktirtem He, als welches im Kerî nicht gelesen wird, ähnlich חַנִּיתִי (1 Sam. 26, 22). Vgl. *Mas. fin.* f. 22. und *Ochla veochla* Nr. 166.

Ebend. יַגִּיד mit *Zere* laut Masora und Kimchi's Wörterbuch unter נגד.[1]

11, 3 הָעֵבִים richtig mit *Mercha* (nicht Mehuppach) in Codd. und älteren Ausg.

Ebend. וְאִם־בַּצָּפוֹן makkefirt in Cod. und älteren Ausg.

Ebend. שָׁחִיקוֹל plene nach der masoret. Bemerkung in H: ליח מלא d. h. nur hier mit Vav, in 4, 10 also defectiv. So notirt auch P: ב׳ חד מלא וחד חסר.

11, 5 הַמְלֵאָה mit *Dagesch* wogegen Dt. 22, 9 (s. *En ha-Kore* zu d. St.) und Amos 2, 13 חֲמֻלָאת mit raphirtem מ. Dunasch in seinem gegen Saadia gerichteten *Sefer Teschuboth* (herausg. von Schröder 1866) S. 35 findet die Ursache der Dagessirung in dem Pausaccent. Viell. aber ist die Ursache gleicher Art wie

---

1) Hienach würde וְיַגֵּיד zu den wenigen Jussivformen des Buchs (s. oben S. 207) gehören, aber was gab den Punktatoren das Recht, יולֵיך als Indicativ und ויגיד trotz des י als Jussiv (Subjunctiv) zu vocalisiren? Wenn man solchen Fragen näher nachdenkt, so erscheint die Punktation als eins der größten literaturgeschichtlichen Räthsel.

10, 18 bei הַמְּקָרָה. Mit Dagesch bed. das Wort substantivisch die Schwangere.

11, 6 יִכְשָׁר mit *Kamez* in HP, bezeugt von *Michlol* 19b.

11, 7 לַעֵינַיִם nach der Masora hier und 1 S. 16, 7 mit *Pathach* der Präposition, dagegen Gen. 3, 6 und Spr 10, 26 mit Kamez (לָעינים), vgl. auch *Michlol* 53b.

11, 9 לִבְּךָ So P und Biblia rabb. Plantin 1582. Genua 1618. Nissel 1662. Dies das Richtige, da hier das Sakef, weil einem früheren Sakef nachfolgend, keine große Pause macht.

11, 10 וְהַשַּׁחֲרוּת mit *Gaja* des ה in Codd. und älteren Ausg.

12, 1 בְּחוּרֹתֶיךָ So *plene* in erster und *defective* in zweiter Sylbe in HJP und älteren Ausg. H notirt dazu: ב׳ בספרא דין חסר und P: ב׳ חד חסר וחד מלא. Das durchaus *plene* geschriebene ist 11, 9.

12, 2 תֶּחְשַׁךְ Schin mit *Dagesch* in F wegen des vorhergehenden ruhenden Gutturals, ähnlich יֶחְסָר (9, 8) הַתַּחְמָס (Lev. 11, 16) נַחְשׁוֹן (Num. 1, 7) מַחְלִי (3, 20) וְנֶחְשַׁב (18, 27) u. dgl. Vgl. Luther. Zeitschr. 1863 S. 413.

12, 3 וְהִתְעַוְּתוּ hat *Gaja* bei He in correkten HSS, ebenso הַטַּחֲנָה (v. 4). Dagegen hat הַטֹּחֲנוֹת kein Gaja. Beides nach der Regel Metheg-Setzung § 24 und § 26. Ben-Naphtali hingegen gibt auch letzterem Worte Gaja (הַטֹּחֲנוֹת).

12, 4 וְיָקוֹם Vav mit *Cholem* in H F. So richtig laut Masora, die es in dem Verzeichnisse jener Wörter aufführt, die einmal mit höherem (יקוֹם) und einmal mit niedrigerem Vocale (יקום) vorkommen (א״ב מן חד חד חד מלעיל וחד מלרע) *Mas. fin.* 2ab *Ochla-weochla* Nr. 5 vgl. auch Aben-Ezra in seinem Comm. zu Ps. 80, 19. *Zachoth* 23a. *Safa berura* 21b (wo Lipmann über den Sinn unklar ist).

12, 5 אֶל־בֵּית Die Orientalen schreiben עַל־בית. Die Masora folgt hier wie überall der abendländischen (palästinischen) Schreibweise, sie zählt die Stelle nicht zu den 13 עַל־בית.

Ebend. עוֹלָמוֹ In Biblia rabb. ist irrtümlich עֹלָמוֹ gedruckt und dazu ב׳ חסר bemerkt. Aber das Wort ist in Codd. und allen älteren Ausg. ohne irgend eine masoretische Bemerkung *plene* geschrieben.

12, 6 וְתִשָּׁבֶר mit Mehuppach der *penultima* nach der Regel des נסוג

אחוד und demzufolge Segol bei der Endsylbe in allen guten Ausg. So auch in J und so bezeugt *Michlol* 62a.

12, 11 בַּדָּרְבוֹת Das Kamez ist Groß-Kamez (קמץ גדול *opp.* קמץ חטוף) und kann ebendeshalb statt Metheg den Accent Munach haben. Siehe *Michlol* 153b. 182b.[1] Der Fall ist der gleiche wie Gen. 39, 34 wo *mimmāchŏrāth* zu lesen. Vgl. Baer, Metheg-Setzung § 27 und dazu § 18.

Ebend. וּכְמַשְׂמְרוֹת ohne Gaja weil mit verbindendem Accent, nach Ben Ascher's Lehre (s. Metheg-Setzung § 28 Anm.). Ben Naphtali setzt auch hier Gaja. Das Wort ist mit *Sin* geschrieben, woher der Talmud Anlaß nimmt, משמרות (Nägel) in מטמרות (Ordnungen) umzudeuten (*jer. Sanhedrin* X, 1).

12, 11 אֲסֻפוֹת mit *Dagesch* des Pe wie האספים (2 Chr. 26, 15) באספי (Neh. 12, 25). Menachem ben-Saruk in seinem Wörterbuch unter אסף bezeugt dies ausdrücklich, wogegen die Masora zu allen drei Formen lediglich ליח bem. Der Sing. lautet אֲסֻפָּה wie אֲגֻדָּה, אֲגֻדּוֹת.

12, 13 סוֹף דבר Das ס ist סמך רבתי viell. zur Hervorhebung des folg. *locus illustris*.

12, 14 בְּמִשְׁפָּט mit *Dagesch* des Beth in F nach der Regel der Lautverbindung בְּמ. Siehe Strack, *Proleg.* p. 116. *Liber Psalmorum Hebr. et Lat.* p. IX Note 6.

Ebend. נֶעְלָם So richtig F mit *Dagesch* des Lamed, um das ע als ruhendes hervorzuheben (vgl. 1 K. 10, 3 und dagegen Neh. 3, 11. Ps. 26, 4). Siehe zu 12, 2.

---

1) Beiläufig notiren wir noch aus *Michlol* Folgendes: לָעַצָּה 3, 2 R Jona (Abulwalîd) fand dafür in einer correkten damascener Handschrift לַעֲצָה 81b; אֵין 3, 19 mit *Kamez* bei *Zakef* 213a; 7, 27 אָמְרָה קֹהֶלֶת Femin. mit Bezug auf die denkende Seele 10b; וְדָע 11, 9 mit *Kamez* bei *Zakef gadol* 17b Anf.

Anhänge zu den textkritischen Bemerkungen.

A) Die masoretische Theilung des B. Koheleth.[1]

סדרים של קהלת.

סכום פסוקי ספר קהלת מאתים ועשרים ושנים, וסמן פב"ר, וחצין מה שהיה כבר נקרא שמו (6, 10). וסדריו ד' וסמן אב"א, ואלו הן:

1, 1 דברי קהלת

3, 14 ידעתי כי כל אשר יעשה

7, 1 טוב שם משמן טוב

9, 7 לך אכל בשמחה לחמך

B) Die variirenden Stellen des B. Koheleth.

חלופי קריאה בקהלת.

חבל חבלים אמר קהלת הֲבֵל הֲבָלִים הכל הבל:	1, 2	Primo
הבל הבלים אמר הַקֹּהֶלֶת הכל הבל	12, 8	Secundo
בכל עמלו שֶׁיַּעֲמל תחת השמש	1, 3	Primo
	5, 17	Secundo
בכל עמלו ובריעיון לבו שהוא עמל תחת השמש	2, 22	Tertio
וָאֶתְּנָה את לבי	1, 13	Primo
וָאֶתֵּן את לבי	8, 9	Secundo
וְחִוַּח הכל הבל ורעות רוח	1, 4	Primo
	2, 11	Secundo
כִּי הכל הבל ורעות רוח	2, 17	Tertio
הִגְדַּלְתִּי והוספתי	1, 16	Primo
וָאֶגְדַּלְתִּי והוספתי	2, 9	Secundo
הוללות ושכלות	1, 17	Primo
והוללות וסכלות	2, 12	Secundo
והסכלות הוללות	7, 25	Tertio
הַמַּעֲשָׂה שנעשה תחת השמש	2, 17	Primo
לכל-מעשה אֲשֶׁר נעשה תחת השמש	8, 9	Secundo
אֶת-הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר נעשה תחת השמש	8, 17	Tertio
שעמלתי וְשֶׁחָכַמְתִּי תחת השמש	2, 19	Primo
שעמלתי תחת השמש	2, 20	Secundo

1) Beim Hohenliede konnten wir kein entsprechendes Masora-Stück geben denn von drei Bb. gibt die Masora nur die Verszahl an: Ruth (85 Verse), Schir (117), Kinoth (154), aber keine Abschnitte (*sedarim*).

הכל הילך אל מקום אחד	3, 20	Primo
אל מקום אחד הכל הילך	6, 6	Secundo
יש רעה חוֹלָה ראיתי תחת השמש	5, 12	Primo
יש רעה אֲשֶׁר ראיתי תחת השמש	6, 1	Secundo
יש רעה ראיתי תחת השמש	10, 5	Tertio
לאכול ולשתות ולראות טובה	5, 17	Primo
לאכול ולשתות ולשמוח	8, 15	Secundo
את הַכֹּל רָאִיתִי	7, 15	Primo
את כָּל־זֶה רָאִיתִי	8, 9	Secundo
אל תנח אֶת ידך	7, 18	Primo
אל תנח ידך	11, 6	Secundo

II.

Excurse zum Hohenliede und zu Koheleth[1]

von *D.* J. G. Wetzstein.

A) Der Granatapfel-Ritz Hohesl. IV, 3. VI, 7.

Die Worte פֶּלַח רִמּוֹן bezeichnen meiner Ansicht nach den Spalt oder, wie Luther übers., den Ritz im Granatapfel. Ist nemlich die Granate völlig reif, so sprengt sie ihre dicke Schale und in dem oft über zwei quere Finger breiten Spalte kommen die saftgeschwellten, glänzend rothen Beeren dichtgedrängt zum Vorschein. Mit ihnen werden die jugendlich frischen rothen Wangen der Geliebten verglichen, die zwischen der צַמָּה hervorschimmern wie die Beeren aus dem Spalte der Granate. Die große Schönheit dieses Bildes können wir uns nur veranschaulichen, wenn wir eine „an ihrer Mutter" *(ʿalâ ummehâ)*, wie der Araber sagt, d. h. am Baume selbst geborstene Granate vor uns haben, nicht aber, wenn wir uns etwa aus einem Italienerladen eine zusammengetrocknete holten und diese entzwei rissen. Reiße ich eine Granate mitten durch, so sehe ich in der Regel nur die gelbliche Haut, welche die einzelnen Beerenlagen scheidet, und schneide ich sie entzwei, so strömt der rothe Saft aus: weder in dem einen Falle noch in dem andern habe ich ein geeignetes Bild von den Wangen. Was dabei die צַמָּה ist, will ich nicht entscheiden; aber unzutreffend ist die Bed. „Flechte" nicht. Wenn die Hebräerin ihre Flechten nicht um den Kopf legte, sondern gleich der heutigen Palästinerin und Nomadin der syrischen Wüste theils auf dem Rücken theils über die Wangen auf die Brust fallen ließ, so paßt die Bedeutung Flechte nicht nur im Hohenliede vortrefflich, sondern auch Jes. 47, 2, wo das auf die Brust herabfallende Haargeflecht beim Drehen der Handmühle hinderlich war und zurückgeschlagen werden mußte. Hat das heutige Mädchen acht Flechten, so hängen vier nach hinten und zwei auf jeder Seite des Gesichts herab; doch sieht man nicht selten auch zwölf, wo dann auf jeder Seite drei sind, vgl. DMZ XXII S. 94 Anm. 18.

1) Diese wie die vorausgegangenen Excurse S. 162 ff. sind ohne Bezug auf vorliegenden Comm. niedergeschrieben und es bleibt also dem Leser überlassen, die Auslegung dort und hier gegeneinanderzuhalten.

Wenn es aber in einem Volksliede, das ich zu *Tibnâ* (تِبْنَى) im Aguner Bezirk *A'ûrâ* hörte, heißt:

يا وَيْلِى عُمْرَهْ سِتّ عَشْ
وَٱرْخَتْ جدائل سِتّ عَشْ

Weh mir, sie hatte sechzehn Jahr!
Und sechzehnzöpfig floß ihr Haar —

so haben wir es hier entweder mit einer ungewöhnlich koketten Kleinen, oder mit einer poetischen Hyperbel zu thun. Natürlich sind diese Zöpfe nicht dick, sehen wie dünne Haarstricke aus (vgl. צְמִידִים Iob 18, 9) und werden von den Dichtern auch gewöhnlich mit den *ḥibâl* „Stricken" oder den *sefâif* d. h. den geflochtenen langen und dünnen wollenen Troddeln an der Satteltasche verglichen. Wo die Haare nicht ausreichen, helfen eingeflochtene lange Bänder nach. Eine Damascenerin aus guter Familie läßt sich die Zöpfe allwöchentlich einmal im öffentlichen Bade durch die *mâšiṭa* (Friseuse) lösen, kämmen und neu flechten. Bei geringeren Leuten geschieht es seltener.

Gewöhnlich versteht man unter פלח הרמון *malum punicum dimidiatum* (Rosenmüller), indem man sich darauf beruft, daß פֶּלַח auch die halbe Handmühle heißt. Wahrscheinlich ist פֶּלַח ursprünglich nur der Spalt, und in der Bed. Mühlstein wäre die Segolatform פֶּלַח die richtigere. Gleichwie *śefellaḥ* (s. unten S. 450) die sich spaltende Kapernfrucht und *feliḥa* die zweiklappige Hülse, so ist فَيْلَح (פֵּילָח) die zweitheilige Handmühle, deren beide Hälften zwischen sich einen Spalt (פֶּלַח) haben und unter sich selbst in dem Verhältnisse des von einander Gespaltenseins stehen. Der Name aber der Person oder Sache, welche zu einer andern im Gegenseitigkeitsverhältnisse steht, scheint im Altsemitischen vorherrschend die Bildung פִּעֵל gehabt zu haben, woneben sich auch פָּעִיל und im Arabischen in der Regel *mufa'il* findet, vgl. Iob S. 290 Anm. 1. So heißt im Arabischen *falk* فَلْك der Spalt, aber *filk* فِلْك die Hälfte eines der Länge nach geschlissenen Baumzweigs oder auch der aus einer solchen Hälfte gemachte Bogen; *śakk* der Spalt, aber *śikk* eine seiner beiden Seiten, daher auch das Entgegengesetzte, die andere Hälfte, das Correlate; ebenso ist *sel'* (סֶלַע) der Spalt, und *sil'* (סִלַע) das Gegenüberstehende, Entsprechende, Gleiche. Hienach hätte man als Bezeichnung des einen der beiden Mühlsteine die Form פֶּלַח zu erwarten. Jedenfalls möchte der betreffende lexikalische Artikel so anzuordnen sein: פֶּלַח 1) der Spalt Hohesl. 3, 4., im Arabischen der Riß *(fissura)* in der Fußsohle des barfuß Gehenden; 2) das Abgespaltene, *dimidium rei bifariam fissae,* speziell das Halbstück der Handmühle d. h. einer ihrer beiden Steine Iob 41, 16; sodann übertragen auf die דְּבֶלָה, eine Masse comprimirter Feigen, welcher man die Form (wenn auch nicht die Größe) des Handmühlsteins gab, griechisch

κλάθη, welches Wort nicht, wie Gesenius (*thes.* p. 311) vermuthet, aus דִּבְלָה, sondern aus פַּלַּחַת „Mühlstein", unter welchem Namen das Produkt resp. Fabrikat durch die Phönizier in den Handel kam, entstanden ist. Heutigentags hat das ʿ*Agîn* (العَجِين v. ʿ*agan* zusammenkneten) = דִּבְלָה (v. דָּבַל zusammendrücken, vgl. oben S. 164 die ʿ*ujûn dubbel* „gedrückten Augen"), je nachdem es aus Datteln oder Feigen bestehend viereckige oder runde Form hat, verschiedene Namen, wie *libna* der Ziegel, *ḳorṣ* der Laib u. s. w. Die Ansicht (s. Ges. *thes.*), daß פֶּלַח 1 S. 30, 12 ein von der דִּבְלָה abgerissenes, abgebrochenes Stück im Sinn des arabischen *kesra* und *kusêra* bedeute, ist durchaus eine irrige; es würde dann nicht פֶּלַח sondern ein anderes Wort gebraucht worden sein. Man gab dem Verhungerten in der Wüste, nachdem man ihn vorläufig gesättigt hatte, noch einen ganzen Laib Feigen-ʿ*Agin*.

B) Die Dudaïm Hohesl. VII, 14.

Dem *mirus consensus veterum interpretum* (Ges. *thes.* 325ª) gegenüber möchte es schwer sein, für die *dudaïm* etwas Anderes als die Frucht des syr. Alrauns zu finden. Ich habe auf meinen Reisen in Syrien diese Pflanze nur an zwei Stellen gesehen: das eine Mal am 6. Mai 1860 in wenigen Exemplaren aber schon mit völlig reifen Früchten auf den Ruinen der bekannten Festung *Hoṣn* bei *Fiḳ* am Abfalle des golanischen Plateau's gegen den See von Tiberias zu, nach unserer Messung 516 par. Fuß über dem Mittelmeere, und es mag hierbei erwähnt werden, daß ich damals, ohne zu wissen, daß man die Mandragorenäpfel für die Dudaïm nimmt, ja ohne überhaupt die Alraunen zu kennen, angesichts der im schönsten Goldglanze schimmernden und wohlriechenden Aepfel in mein Tagebuch schrieb: ob das nicht die *dudaïm* sein möchten? Die Frucht fällt um so mehr auf, als die wildwachsende Flora Syriens, so viel mir bekannt, nichts ihr annähernd Aehnliches hervorbringt. Drei Tage später, am 9. Mai, fand ich die Pflanze in erstaunlicher Menge und, obschon ihr Standort diesmal 1500 Fuß höher über dem Spiegel des Mittelmeers lag, gleichfalls mit durchweg reifen Früchten, nemlich im Krater des Eruptionskegels *Tell-el-gumûʿ*, welcher an der Grenze zwischen Gôlân und Haurân, etwa 20 Minuten nördlich von der bewohnten Ortschaft *Tesîl* liegt. Schon in meiner Abhandlung über das Hiobskloster (Iob S. 511 u. 512) habe ich auf diesen Krater als eine botanisch interessante Oertlichkeit aufmerksam gemacht und in der dazu gegebenen Karte seine Lage genau verzeichnet, so daß ihn ein später dorthin kommender Botaniker ohne Mühe wiederfinden wird. In Behaëddin's *Vita Saladini,* herausg. von Alb. Schultens, heißt dieser Berg (p. 67) *Tell Tesîl,* und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er seinen heutigen Namen *T.-el-gumûʿ* „Berg der Reitergeschwader" davon erhalten hat, daß nach der angezogenen Stelle dort die Musterung über das große Heer abgehalten

wurde, mit welchem Saladin wenige Tage später in der Schlacht von *Saffûrîâ* dem christlichen Königreiche von Jerusalem ein Ende machte. Der in einer überaus lieblichen und fruchtbaren Ebene gelegene kleine, an seinem Fuße kaum ½ Stunde Umfang habende Berg ist wie alle batanäischen Puy's mit einem hellbraunen und violetten vulkanischen Schutt (*heśś* genannt) bedeckt und in diesem wucherten, zwischen schönem blauen Rittersporn und rosenrothen Malven, vornemlich der *ṭabḥ* (טַבְח eine Species des *gaḥḥ*, s. Iob S. 359 Anm. 3) mit wohlschmeckender nahrhafter Rübenwurzel, desgleichen die, wie es scheint, noch unbekannte *chuzèrâ* (חֻזֵרָא), deren hohe Stengel mit großen fleischigen eßbaren, aber unreif, wie sie noch waren, widerlich süßen Schoten dicht besetzt waren, und dazwischen glänzten die Mandragorenäpfel in solcher Menge, daß man mit ihnen leicht Scheffelsäcke hätte füllen können. Sie sind wie die Beeren unseres Kartoffelkrauts kugelrund, vollkommen glatt, ohne Krönchen und Blütengrube und lösen sich leicht und ohne Beschädigung vom Stiele. Ihre Größe anlangend, so betrug von mehreren, die ich in der Mitte durchschnitten habe, der Durchschnitt 3, 3¼, 3½ Centimeter. Zwei besonders große, die ich mit mir nahm und erst im Hiobskloster zerschnitt, maßen fast 4 Centim. oder 1½ rhein. Zoll.[1] Das Innere besteht aus einem blaßrothen Brei, in welchem eine Unzahl gelblicher linsenartig flacher Samenkörner liegen. Die Aepfel riechen angenehm, aber ihr Arom hat etwas eigentümlich Süßliches, das sich nicht lange ertragen läßt. Ebenso ist es mit dem Geschmacke. Man ißt sie, auch ich und mein Reisegefährte, Herr Richard Dörgens versuchten es, mußten sie aber der uns widerlichen Süße halber wieder ausspeien. Die Blätter der etwa einen Fuß hohen Pflanze sind groß und breit und erinnerten mich lebhaft an diejenigen des bei Damask kultivirten *tombak*, d. h. des nur für die Wasserpfeife geeigneten persischen Tabaks. Die Blüten sollen weißlich und unscheinlich sein; doch habe ich sie nicht gesehen. Burckhardt (Reise in Syrien S. 441) sah den Mandragorenapfel gleichfalls in Gôlân, in der Mitte des Wegs von *Ḥoṣn* nach *Tesîl;* seine Bemerkung, daß er an Farbe dem Tomato oder Liebesapfel gleiche, läßt die irrige Deutung zu, daß er roth sei, da der Liebesapfel, in Syrien *benâdôrâ* (aus *pomo d'oro* entstanden) genannt, vorherrschend diese Farbe hat. Burckhardt meint den gelben Tomato, aber das fahlere Gelb desselben hält mit dem dunkleren Goldglanze des Mandragorenapfels keinen Vergleich aus.

Der Scheich der Ortschaft *Fîḳ*, welcher mich nach *Ḥoṣn* begleitet hatte, sagte, die Pflanze, welche viel um den See von Tiberias und im ganzen *Gôr* (der Jordanniederung) wachse, heiße mit der Frucht zusammen *Gerâbû'ḥ* (جرابوح), die Frucht allein *tuffâḥ el-Gânn*. Gesenius bringt aus Maundrell's Reisewerk die Namen *tuffâḥ eś-Śeiṭân* und *t. el-ginn* „Dämonenäpfel". Der letztere mag der verbreitetere

1) Der Vergleich der Frucht mit einer Muskatnuß in Winer's RW ist so ungeschickt als möglich.

Name sein, denn im Lexikon des *Dâûd* heißt es sowol unter dem Worte *luffâḥ* als auch unter *tuffâḥ*, daß *t. el-ginn* in Syrien die Frucht der Mandragore sei. Die 3 Namen sind wenig verschieden, denn der *Gânn* ist der Vater der *Ginn*, also der *'Seiṭân;* und wenn die Frucht, wie einer meiner Gefährten (ein Mauwâlî-Beduine) sagte, auf dem Ḳalamûn-Gebirge *tuffâḥ el-gebel* „Bergäpfel" heißt, so ist das nur ein Euphemismus zur Vermeidung des ominösen *Ginn*. Jene Namen hat die Frucht ihrer schädlichen Wirkungen halber; bei Dâûd heißt es, ihr Geruch sei schwer *(ṯaḳil)* d. h. betäubend. Als ich im Hospiz der angeblichen Grabstätte Hiobs angekommen war, sagte Scheich *Saʿîd*, der schwarze Aufseher des *Mezâr*, wie er sah, daß ich von Zeit zu Zeit an meine Aepfel roch: „Rieche nicht zu lange, ihre Süßigkeit betäubt. Die Frucht magst du essen, aber nicht ihre Kinder *(weled-hâ)*." Er meinte mit dieser wol seiner afrikanischen Muttersprache (er war aus Dâr-Fûr) entlehnten Ausdrucksweise die Samenkörner, hinzufügend, daß sie eine heftige, schwer zu beseitigende Diarrhöe verursachen. Daß alle übrigen Theile der Pflanze schädlich wirken, Ohnmachten, Erblindung und selbst Wahnsinn erzeugen ist, bekannt.

Die alten Ueberss. geben דודאים durch יַבְרוּחַ wieder, was auch im älteren Arabisch die Mandragore bed.[1] Nach den beiden Lexica *Mâlâjeśâ* (arab. HSS der kgl. Bibl. in Berlin *Sect. Wetzst.* II. No. 1170 fol. 237ᵃ) und dem jüngeren *Teḏkera* des Antiocheners *Dâûd* ist *jebrûᵃḥ* ein syrisches Wort mit der Bed. عاوِز روح (*Dâûd*) „lebensbedürftig" oder يعوزه روح (*Mâlâj.*) „es braucht (nur noch) Leben", da es alle menschlichen Glieder hat. Beide halten also das Wort für eine Contraction aus יָבִי רוּחַ d. h. יִבְעֶה רוּחַ (= يَبْغِى), vgl. Iob S. 431. Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß es aus dem persischen *abrûj* (ابروى) entstanden ist. In Richardson's pers. Lexikon heißt es unter *astereng* (einem pers. Namen des Alrauns): *The Persians call the mandrake also* ابروى صنم *‚face of an idol' and* مردم ڭياه *‚the man plant' on account of the strong resemblance of the root to the human figure. The Arabians call it* جراغ القطرب (lies: *sirâg el-Ḳoṭrub*) *‚the devils candle' on account of its shining appearance in the night from the numbre of glowworms which cover the leaves.* Damit sind folgende Angaben des *Mâlâjeśâ* zusammenzustellen: „*Jebrûᵃḥ* ist der Name verschiedener Pflanzenwurzeln, welche mehr oder weniger das Aus-

1) Gesenius' Vermutung, daß die im *Ḳamûs* verzeichnete Form بَيْروح — sie findet sich auch in dem Bombayer lithographirten Ḳamûs sowol unter برح als unter لفح — ein Irrtum d. h. ein Lese- oder Schreibfehler des Firûzabâdi für يبروح sei, wird durch *Malâjeśâ* und das Lexikon des *Dâûd*, welche überall يبروح haben, bestätigt.

sehen eines Menschen haben. Aber *jebrû^{a}ḥ ṣanamî* ‚Götzenjebrû^{a}ḥ' nennt man speziell die Wurzel einer Pflanze, welche die Kotrub-Leuchte *(sirâg el-Ḳoṭrub)* heißt und deren Frucht der *ḥuffâḳ* ist. Diese Species heißt auch der Leucht-Jebrû^{a}ḥ *(j. el-waḳḳâd)*, auch die Salomo's-Pflanze, weil der König Salomo nach des Hermes Ueberlieferung sich in Allem, was er unternahm, ihrer bediente. Auch Alexander der Große that dieses. Sie ist eine edle, von Alters her berühmte Pflanze und ihre Wurzel, welche das Bild zweier sich umarmender Menschen darstellt, war von den Königen hochgehalten und in ihren Schatzkammern aufbewahrt.“ Man wird sich nicht irren, wenn man annimmt, daß nicht nur der Name, sondern auch der höchst seltsame Aberglaube, welcher sich mit dieser Pflanze verbindet, und im *Mâlâjeśâ* (besonders unter d. A. *sirâg*) ausführlich beschrieben wird, durch die Perser zu den Semiten, speziell zu den Aramäern und von diesen zu den Hebräern gekommen ist.[1] Wahrscheinlich findet er sich noch jetzt in Syrien und Palästina. Burckhardt sah die Pflanze nicht selber, aber man sagte ihm, daß ihre 3 bis 4 Fuß lange Wurzel die Gestalt eines Menschen in allen seinen Theilen darstelle. Ich bedaure, daß ich nicht auf die Wurzel aufmerksam gemacht worden bin, aus welcher man bekanntlich im Mittelalter die ächten Alrunchen oder Wichtelmännchen schnitzte, welche ihrem Besitzer alles mögliche häusliche Glück brachten.[2] Den heutigen Namen *gerâbû^{a}ḥ* (so auch

1) Auch die Griechen erhielten ihn wol durch die Perser. Wenn man in Betracht zieht, wie sehr die Fremdwörter beim Uebergang in die griechische Sprache regelmäßig verunstaltet wurden, so erscheint eine Verwandlung des obenerwähnten *merdum giâh* ‚Menschenpflanze' oder einer älteren Form desselben in *μανδραγόρα*, welches keine einheimische Etymologie hat, gar nicht unmöglich. Der deutsche Glaube an die Wunderkräfte der Alrune ist vielleicht gleichzeitig mit unserem Volke aus der asiatischen Urheimat nach Europa gekommen. Wie es bei unsern Altvordern darauf ankam, daß die Wurzel durch schwarze Hunde ausgezogen wurde, so hat dieselbe von diesem Verfahren bei den Persern geradezu den Namen *segken* „die Hundausgezogene.“ Das Ausziehen geschah nach *Mâlâjeśâ* Montags früh bei Sonnenaufgang, wobei jedoch auf die Stellung, die der Planet Mars zum Monde einnahm, viel ankam.

2) Bei *Dâûd* heißt es unter dem Artikel *jebrû^{a}ḥ* von der Wurzel dieser Pflanze: „Wenn sie ausgezogen wird, zeigt sie zwei sich umarmende Menschen, an denen man keines der Glieder des Körpers vermißt; das Weibchen ist ganz mit Haaren bedeckt. Das Ausziehen findet gegen Ende des Scorpions (im October) statt und das Verfahren dabei ist, daß man einen Hund an die Wurzel bindet und ihn schlägt bis er sie ausgezogen hat. Man sagt, daß derjenige, welcher sie mit den Händen auszöge, auf der Stelle sterben würde, was nicht der Fall ist. Es ist ein wunderbares Gewächs, dessen Kräfte sechzig Jahre dauern, wenn man ihm nicht den Kopf abschneidet; geschieht das, so verdirbt es schnell. Wer das nicht weiß, bringt sich um vielen Nutzen, den es gewähren kann. Unter Anderem behauptet man auch von dieser Wurzel, daß ein jedes ihrer Glieder gut sei für die Krankheiten eines jeden ihm entsprechenden Gliedes am menschlichen Körper, jedoch in der Weise, daß die Glieder der männlichen Hälfte der Wurzel beim Weibe und die der weiblichen beim Manne angewendet werden müssen, was in der That eine geheimnisvolle Erscheinung wäre. Außerdem findet der *jebrû^{a}ḥ* Verwendung in Sachen des der Begattung und der Zauberei, zur Bewirkung geschlechtlicher Liebe und übernatürlicher Handlungen, wobei indessen die Conjunctur der Gestirne berücksichtigt werden muß.“ Schließlich bemerkt Dâûd, daß der Name *jebrû^{a}ḥ* auch auf andere

Burckhardt) halte ich für ein sabäisches Wort. Entweder kam es mit den Einwanderungen der jemanischen Stämme nach Palästina und Syrien, oder es wurde von den Eingewanderten aus dem für sie bedeutungslosen syrischen *jebru^{a}ḥ* mit Unterschiebung einer sachentsprechenden Etymologie gebildet. Das Wort wird eine Composition oder Contraktion sein — beide Arten der Wortbildung kennt das Südarabische — dem Sinne nach etwa soviel als *gellâb el-bû^{a}ḥ* ‚Wollust-Wecker', denn *bû^{a}ḥ* ist die Geschlechtsliebe und *Dûbû^{a}ḥ* hieß bei den Sabäern der Liebesgott, vgl. DMZ XIX, S. 170 Z. 13 der vierten Inschrift, wo die Zeichen דבחם d. h. בוחם (adnanisch ذُو بُوحٍ) den Erklärern bisher unverständlich geblieben sind.

Saadia erklärt דודאים durch das arabische *luffâḥ*. Dâûd hält *luffâḥ* und *jebrû^{a}ḥ* für zwei Varietäten des Alrauns und erklärt sich, wenn auch etwas vorsichtig, gegen die Synonymie beider Namen. Da er aber die Frucht der Pflanze unter *jebrû^{a}ḥ* gar nicht erwähnt, unter *luffâḥ* aber ausführlich beschreibt, da er ferner sagt, *luffâḥ* gelte für gleichbedeutend mit *mag'd* (مغد), was nur die Frucht bedeutet, so werden wir uns unbedenklich auf den Ḳâmûs verlassen können, welcher kurzweg erklärt, *luffâḥ* sei die Frucht des *jebrû^{a}ḥ*. Die Wahl dieses Wortes bei Saadia würde folglich besagen, daß er in den beiden Bibelstellen unter דודאים nicht die Pflanze oder deren Blüte, sondern nur die Frucht verstanden habe; indes kann דודאים an sich auch die ganze Pflanze bezeichnet haben. Eine Pflanze hat mit ihrer Frucht zusammen in der Regel, besonders in den semitischen Sprachen, Einen Namen. Dieses bei *dudaïm* angenommen so würde es nicht als Pluralform „die Liebesäpfel" sondern als aus דוֹדַיִם erweichte Dualform „die (Pflanze der) zwei Liebenden" sein, so benannt von dem Glauben, daß die Wurzel ein sich umarmendes Liebespaar darstelle. Möglich aber auch daß *dudaïm* nur die Aepfel bezeichnete, während die Pflanze ihren besonderen Namen hatte. — Das Wort *luffâḥ*, an *tuffâḥ* (hebr. תַּפּוּחַ) anklingend, will neben dem Wolgeruche (פּוּחַ) der Frucht zugleich das Schädliche andeuten, welches der Apfel, oder das Narkotische und widerlich Süße, welches sein Arom in sich vereinigt oder in sich „einwickelt" *(jeluff)*, wie der Araber sagt. Von der Wurzel *leff* bildet sich ein Verbalnomen *leffân*, welches von riech- und schmeckbaren Dingen gebraucht dasjenige bezeichnet, was Entgegengesetztes in sich vereinigt, wie das Sauersüße und Bittersüße. In dem damascener Schattenspiele „Die Liebenden von Amasia" gibt Jemand von einer Schönen, die er gesehen, eine poetische Schilderung, in welcher

---

verwandte Pflanzen mit menschenähnlichen Wurzeln angewendet werde. Eine solche erwähnt er unter dem Artikel *luffâḥ* mit dem Zusatze, daß sie viele den menschlichen Gliedern entsprechende Theile nicht habe und die ihr inwohnenden Kräfte schon nach vier Jahren verliere. Die Wahrheit wird wol sein, daß, da der *jebrû^{a}ḥ* die vorerwähnten Merkmale und Eigenschaften schwerlich besitzt, verschiedene Arten statuirt werden mußten, damit, falls einmal die gehegten Erwartungen getäuscht wurden, immer noch die Möglichkeit der Annahme blieb, daß die Wurzel nicht die rechte gewesen.

es unter Anderem heißt: „Ihr Busen ist ein reicher Garten, darinnen Früchte von allen Arten, von sauern und süßen und sauersüßen *(min ḥâmiḍ u-ḥilu u-leffân)*, wie man sie eben möcht' genießen." Nach der Theorie, daß die semitischen Sprachen zur Bildung eines zusammengesetzten Begriffs in der Regel zwei Wortstämme zusammennieten, läßt sich in *luffâḥ* eine Verbindung (von לָפַף und פּוּחַ) annehmen. Auch unsere Botaniker nennen eine der Mandragora verwandte Pflanze *Dulcamara*. Indessen würde sich das Wort gefällig auch auf die Wurzel לפח zurückführen lassen, falls es mit dem Worte *lefḥân* (لفحان) seine Richtigkeit hat, welches einige Lexica in der Bedeutung „giftig" bringen.

Daß auch das Wort *dest-umbôje*, was die persische Bibelübersetzung für *dudaïm* hat, den Mandragorenapfel bezeichnet, nimmt Gesenius mit Recht an. Seiner Etymologie nach ist es eigentlich Alles, was man seines angenehmen Geruchs halber in der Hand zu tragen liebt, wie einen Blumenstrauß oder einen Apfel; aber der Sprachgebrauch beschränkte es auf Zweierlei, den Mandragorenapfel und einen schönen grün-, roth- und gelbgestreiften sehr wolriechenden aber nicht eßbaren Kürbis, welcher die Größe eines mittelgroßen Apfels hat und im Arabischen *śemmâma* „Riechkürbis" heißt. Dieser Sprachgebrauch von *dest-umbôje* konnte leicht einen doppelten Irrtum erzeugen, entweder diesen Kürbis mit den *dudaïm* zu identificiren oder die arabischen Wörter *luffâḥ* und *śemmâma* für synonym zu halten. Beides ist geschehen. Durch den ersten Irrtum ist der Dudaïmkürbis in unsere botanischen Handbücher gekommen, und von dem zweiten bietet Zamachs'ari's *Moḳaddima* (edit. Wetzst. S. 15 Z. 23) ein Beispiel, wo es nach einem sonst sehr guten Berliner Codex heißt: شَمَّامَةٌ دست انبوى لُفَّاحٌ مِثْلُه. In Wirklichkeit sind *luffâḥ* und *śemmâma* nicht synonym, und participiren nur deshalb an dem persischen Namen, weil man beide Früchte ihrer Lieblichkeit wegen in der Hand zu tragen pflegt. Bezüglich der *śemmâma* habe ich dies in Damask unzählige Male zu beobachten Gelegenheit gehabt; auch hat jede dortige Dorfgemeine in der Mitte ihres gemeinsamen Melonenfeldes ein eigenes Beet, auf welchem man diese reizende Frucht in hinreichender Menge baut, um befreundete Familien in der Stadt damit zu beschenken. Daß aber bei den Dudaïm durchaus nicht an die *śemmâma* gedacht werden kann, erhellt schon daraus, daß sich das Hohelied nach 2, 11 ff. 7, 12 f. im Frühlinge abspielt, also in einer Zeit, wo die *śemmâma* noch gar nicht existirt. Auch zur Zeit der Weizenerndte, wo die Dudaïm nach Gen. 30, 14 in Ḥarrân vorkamen, d. h. in den Monaten Mai und Juni gibt es die *śemmâma* noch nicht. Anders verhält es sich mit dem *luffâḥ*. Wenn ich am 9. Mai auf einem Berge des golanischen Plateau's, 2000 Fuß über den Spiegel des Mittelmeers, an vielleicht Hunderten von Pflanzen keine einzige unreife Frucht mehr fand, son-

dern lauter vollkommen gereifte, so werden sie in den niedern Gründen Galiläa's, wohin Viele den Schauplatz des Hohenliedes verlegen, schon Mitte Aprils und in dem glühenden *'Gôr* (der Jordanniederung), etwa 1000 Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeers, schon gegen Ende des März, also zur Normalzeit der syropalästinischen Dorfhochzeiten (s. oben S. 165) zur Reife gelangen. Daraus folgt dann mit Nothwendigkeit, daß die Dudaïm-Pflanze nicht, wie man allgemein annimmt, die *mandragora vernalis* der Botaniker ist, sondern nur der *mandr. autumnalis* entsprechen kann, deren Frühling und Blütenzeit, wie bei einem großen Theile der palästinischen Flora, mit dem Eintritte der ersten Winterregen im November beginnt. Für die Richtigkeit dieser Folgerung kann zum Ueberflusse auf das Zeugnis Shaw's (Reisen, Leipz. 1765 S. 294), daß die Mandragore im December und Januar blühe, verwiesen werden. Damit wird auch die Ansicht Winers (RW. unter Alraun) hinfällig, daß im Hohenliede von der stark aromatischen (?) Blüte und in der Genesis von der Frucht der Mandragore die Rede sei. Beidemal sind nur die 'Aepfel gemeint. Die Stelle דודאים נתנו־ריח ist also nicht zu übersetzen „schon duften die Mandragorenblüthen", sondern „schon duften die Mandragorenäpfel" d. h. schon sind sie reif, denn nur die reifen Aepfel duften.

C) Ueber Koheleth XII, 5.

Bei der Mehrdeutigkeit der drei Zeitwörter und der Dunkelheit des Wortes אביונה wird die Deutung der Worte וינאץ חשקד ויסחבל החגב ותפר האביונה schwerlich jemals mehr als Vermutung sein. Ich übersetze: „Und es blühet der Mandelbaum und die Heuschrecke kriecht aus und in Auflösung geräth das armselige Leben", indem ich dieser Zusammenstellung denselben Sinn gebe, den wir in unserer nördlichen Zone mit den Worten verbinden „Und als das Laub von den Bäumen fiel, erlosch die spärliche Lebensflamme"; die ersten zwei Sätze bezeichnen also die Jahreszeit, in welcher das im dritten Gesagte (der Tod des lebensmüden Greises) einzutreten pflegt. Bei uns ist der Herbst mit dem plötzlichen Umschlage der milden Jahreszeit in die rauhe dem hohen Greisenalter gefährlich; nicht so in Palästina, wo der October, November und fast noch der ganze December sehr mild und angenehm sind und ein in diesen Monaten etwa fallender Regen die während der Sommerhitze abgestorbene Natur neu erquickt und für Menschen und Thiere nur ein Labsal ist; es beginnt damit ein erster Frühling. Ende December endlich wird die Witterung unangenehm, aber der eigentliche Winter mit Kälte, Sturmwind, Regen und Schneegestöber tritt erst im Januar ein und währt dann, von schönen Tagen unterbrochen, in den Februar hinein, wo diese Unterbrechungen häufiger und anhaltender, oft zu Wochen werden. Gegen Ende dieses Monats kommt mit einer untrüglichen Regelmäßigkeit — die ein nicht genug zu beachtendes Merkmal fast aller meteorologischen Phänomene

dieses Landes ist — ein Nachwinter, dessen kalte, regnerische und stürmische Tage und Nächte für den Eingebornen um so empfindlicher sind, je weniger ihn die Bauart und Einrichtung seines Hauses dagegen schützt. Dieser Nachwinter gilt besonders alten Leuten für gefährlich, weil diese während der vorhergehenden rauhen Jahreszeit allmählich so entkräftet wurden, daß sie diese Tage nicht mehr überstehen können. Man nimmt an, daß sie eine Woche dauern, vom 25. Februar bis 3. März, und wir werden unten auf diese böse Sieben zurückkommen. Sie bilden den Schluß des *môsim el-môt* d. h. der Normalzeit, in welcher dort die überreifen Früchte vom Lebensbaume geschüttelt werden, und welche im Ganzen 35 bis 40 Tage betragen mag. In diese Zeit fällt auch die Blüte des Mandelbaums und das Auskriechen der Heuschrecken. Nach der „Zeitenscala" *(deregat el-aukât)*, einem sehr zweckmäßig angelegten und seit Jahrhunderten gebräuchlichen immerwährenden Volkskalender Syriens, von welchem sich auch zahlreiche Exemplare handschriftlich in unsern Bibliotheken finden, beginnt die dortige Mandelblüte am 22. Januar alten Styls und viele Reisende (vgl. Winers RW unter „Mandelbaum", desgleichen Wahl's und Buhle's *Calendarium Palaest. oeconom.)* haben sie um diese Zeit beobachtet; aber ihren Culminationspunkt erreicht sie gegen das Ende Januars. Am achten Februar (a. St.) habe ich im J. 1862 bei Damask keine Blüten mehr, sondern nur Fruchtansätze gesehen.

Die Heuschrecken kriechen in Syrien in den ersten Tagen des meteorologischen Frühlings aus, welchen man dort mit dem 23. Februar (a. St.) beginnen läßt. Die „Zeitenscala" bemerkt zu diesem Tage, daß an ihm die *debâib* „Reptilien und Insekten" aus der Erde kommen. Mit demselben Tage beginnt das milde Regiment des Sternbildes *sa'd es-su'ûd*, von welchem eine Bauernregel sagt: فسعد السعود يسخن كل مبرود يخضر العود ويكره في الشمس القعود Geht *S. el-S.* auf, so erwarmt alles Erkaltete, ergrünt der Baum und soll man nicht mehr in der Sonne sitzen. Bestimmter legt eine andere Regel das Auskriechen der Heuschrecken in die Tage vom 25. Februar bis 3. März (a. St.), welche nach der muselmännischen Tradition die sieben Tage sein wollen, in denen (nach Korân 69, 7) das Aditen-Volk durch einen heißen Wind vernichtet wurde. Die Regel lautet: *fî eijâm kôm 'Âd jetewelled el-gerâd* „in den Tagen des 'Ad-Volkes kriechen die jungen Heuschrecken aus." In Aegypten mag dies nur wenige Tage früher geschehen, denn in einem mir vorliegenden ägyptischen Kalender vom J. 1165 der Higra heißt es: „Am 7. März a. St. gelangen die Seidenraupen und Heuschrecken zur vollen Entwicklung"; der Häutungsprozeß der Heuschrecken vollzieht sich bekanntlich in sehr kurzer Zeit. Desgleichen heißt es in diesem Kalender: „Am 25. März begatten sich die Krokodile und Heuschrecken"; in Syrien fällt die Begattungszeit der Heuschrecken gleichfalls mehrere Tage später, und wenn es in Burckhardt's Syrien (übers. von Gesenius) S. 382 heißt, daß dies Anfangs April geschehe, so ist die Angabe keine irrthümliche, denn es ist der Monat Nîsân (April a. St.) gemeint.

Jene auch in der „Zeitenscala“ verzeichneten Aditen-Tage, welche, wie man sieht, mit dem oben erwähnten Nachwinter zusammenfallen und eins sind, heißen auch (mit Anschluß an den Wortlaut der angeführten Koranstelle) *eijâm el-ḥusûm* d. i. *dies praecisionis*, entweder als die gründlich unter den Alten aufräumenden Tage, oder als diejenigen, mit welchen die schlimme Jahreszeit abschneidet und zu Ende ist. Im letzteren Sinne nennt man sie in Aegypten *aʿgâz* (الأعجاز) „die Abschlußtage des Winters“, was sie in Wirklichkeit sind, denn gleich nach ihnen prangt die syrische Erde im ganzen Schmucke des Frühlings, von welchem ja der Monat *Âdâr* (März a. St.) auch seinen Namen hat. Heutigentags werden sie in Syrien und Palästina überall und von Jedermann (auch in der „Zeitenscala“) *eijâm el-ʿagâiz* „die (Sterbe-) Tage der alten Leute“ genannt, ein Name, welcher durch folgenden dort zu Lande in Aller Munde befindlichen Reimspruch illustrirt wird. Der Februar spricht zum März:

Jâ Âdâr, jâ ibn ʿammî, el-ʿagâiz ʿeijarenni;
Telâṯa minnak wa-arbaʿa minnî
Wa-nechallî el-ʿagûz biteǰammî.

„O März, lieber Vetter, die alten Weiber schimpfen mich — Drei von dir und viere von mir — Und wir wollen die Alte zum Singen (d. h. zum Wimmern) bringen.“ Die alten Weiber schimpfen den Februar nicht seiner Strenge sondern seiner Milde wegen; es gibt in ihm so viele unwinterliche Tage, daß selbst die für die geringste Kälte empfindlichen alten Weiber sich über ihn lustig machen und als ungefährlich verhöhnen.[1] Darüber erboßt borgt er sich, da er selber nur

---

1) Die Milde des Februar bezeugen auch verschiedene hauranische Wetterregeln, z. B. folgende gereimte:

لا فاتك كانونَيْن والدَلْح كلّه وعشرة شباط المُغْبِرات الأَوَاول
فأَطْلِعْ حِصانَك على الجبال يرتِع وتَرَجَّا الشتا يا خَيّ مَن عاش قابل

„Hast du die beiden Kânûne und die ganze Regenflut (דֶּלַח ist das Collectiv von דַּלָּחָה „der einmalige starke Regenguß“) hinter dir und die ersten zehn finstern Tage des *śebât* (Februars a. St.), so bringe deinen Hengst in die Berge auf die Weide, und Regen, lieber Freund, mag erwarten wer künftiges Jahr leben wird“, d. h. für dieses Jahr ist er vorbei. Indessen ist das nur mit Einschränkung richtig; der Februar hat häufig fünfzehn Tage und drüber anhaltend schöne Witterung, aber die *ʿagâiz* bleiben nicht aus. Eine andere hauranische Wetterregel lautet:

شباط إنْ شَبَّط ولَبَّط رِيحة القَيْض فيه „wenn der *śebât* auch mit Händen und Füßen um sich schlägt, so ist doch der Geruch des Sommers in ihm“ (*ḳêḍ* = קַיִץ = قَيْظ) d. h. geberdet er sich auch noch so unfreundlich, so hat man doch schon den Vorgeschmack der warmen Jahreszeit in ihm. Im „Wiesenland“ bei Damask formulirt und erklärt man diese Regel so: *ʾSebât jeśabbit wa-jelabbiṭ wa-rawâiḥ eṣ-ṣêf fîh* „der ʾSebât flattert mit den Flügeln und schlägt mit den Füßen und der Hauch des Sommers ist in ihm“ d. h. der ʾSebât ist die Zeit

noch vier Tage übrig hat, dreie vom März, um sich an den Alten zu rächen. Daß ihr „Singen" mehr ein Röcheln ist, lehrt uns die in Damask heimische Variante zur dritten Zeile: *ḥattâ terûḥ el-ʿagûz ʿannî* „damit mir die Alte aus den Augen geht" d. h. damit sie stirbt. Dasselbe besagen die an einer andern Stelle dieser Schrift (s. oben S. 174 Anm. 1) erwähnten „Alteweiber-Zähne", wie der in jenen häßlichen Tagen häufig fallende Hagel mit Bezug darauf heißt, daß in ihnen viel alte Leute sterben; denn es braucht kaum bemerkt zu werden, daß auch die an jener Stelle besprochenen sieben *mustaḳriḍât* von den *eijâm el-ʿagûz* nicht verschieden sind und dort (S. 174) nur aus Versehen zu den vier letzten Tagen des Januar und 3 ersten des Februar gemacht worden sind.[1] Die altarabischen Schriftsteller, bei denen jeder einzelne der 7 Tage seinen besonderen Eigennamen hat[2], nennen sie *eijâm el-ʿagûz* „die Tage der Alten", indem sie das Wort *ʿagûz* „die Alte" entweder im collectiven oder in einem figürlichen Sinne nehmen, so daß sie etwa (nach Beiḍâwî *ed. Fleischer* I, 352) die Tage wären, in denen der sterbende Winter seine letzten An-

---

der Begattung der Vögel und vieler Arten von Vierfüßlern, wie der Hasen, Füchse, Katzen u. A., die der Katzen heißt geradezu *teśbîṭ* (תַּשְׁבִּיט) *el-ḳaṭṭât*. Die Begattung der Vögel beginnt nach der „Zeitenscala" am 10. des Monats. Ich weiß nicht, ob die noch vor Kurzem geltende aber völlig irrige Ansicht, daß die syrischen Monatsnamen persischen Ursprungs seien, beseitigt ist; alle sind rein aramäisch. Der יֶרַח שְׁבָט ist etymologisch der Begattungsmonat. Am Besten statuirt man ein ZW. שׁבט *ferire virgâ* (שֵׁבֶט), so daß *'Sebâṭ* etymologisch und sachlich dem arab. شَهْر الضِراب entspricht, also = مَضْرِب الحَيْوَانات *tempus feriendi* (*ineundi*) *animalium* ist. Daneben bietet sich auch sehr ansprechend das syroarabische ZW. *śabaṭ jiśboṭ* springen; in Aegypten braucht man dieses Verbum vom kunstlosen Springen der tanzenden Bauern. Hiernach wäre יֶרַח שְׁבָט *tempus saliendi* (*ineundi*) *animalium*. Die Damascener glauben, *'Sebâṭ* bedeute den Begattungsmonat der Vögel, indem sie seinen Namen auf *śabbaṭ* „mit den Flügeln (oder mit den Armen) hin und her schlagen" zurückführen. Doch wird diese Piël-Form vielmehr Denominativ von *'Sebâṭ* sein.

1) Die dort gegebene Deutung des Namens *mustaḳriḍât*, wie sie heutigentags gäng und gäbe ist und durch den hier mitgetheilten Reimspruch auf das Förmlichste bestätigt wird, scheint dennoch eine in späterer Zeit erst untergeschobene zu sein. *El-eijâm el-mustaḳriḍât* werden ursprünglich „die (den Menschen vom Leben) abreißenden Tage" sein, vgl. קרץ Iob 33, 6 und *ḳarḍ* (قَرْض) was um Damask das Absäbeln des reifen Getreides durch nächtliche Diebesbanden und in Haurân das Abschneiden der Ernte mit der gezähnten Sichel bedeutet. Sein Gegensatz ist dort *saḥ^af* (סחף) das Ausziehen des Getreides mit der Wurzel, was auf Feldern lockeren Erdreichs geschieht. Bei jenem Verfahren heißt der Ernter *ḳarrâḍ*, bei diesem *saḥḥâf*.

2) Aufgezählt sind diese Namen DMZ VI, 513 Anm. 4, wozu noch erwähnt werden kann, daß der siebente nicht nur *mutfi' el-ǵemr* „Auslöscher der Glühkohlen" (durch seine Regengüsse) und vielleicht bildlich der Auslöscher der Lebensflamme heißt, sondern auch *mukfi' ez-zoʿon* „Umstürzer der Wanderzüge" (durch seinen Sturmwind) und bildlich der den Erdenwaller niederwirft; den lebensmüden Greis vergleicht der Araber gerne mit einem Saumthiere (עָנִי).

strengungen macht. Eine von Beiḍâwî a. a. O. erzählte Sage, die leicht aus vorislamischer Zeit stammen mag, beweist, daß die Bezeichnung *eijâm el-ʿagûz* eine sehr alte ist, denn die Sage verdankt derselben ihren Ursprung. Nach derselben flüchtete sich eine alte Aditin beim Hereinbrechen des göttlichen Strafgerichts über ihr Volk in ein unterirdisches Versteck, in welchem sie nach 7 Tagen durch den Glutwind umkam. Nach der Alten seien diese Tage benannt worden. Nach Taʿalibî (lebte 400 der Higra) war dagegen die Namengeberin eine Alte, die wieder heirathen wollte und sich, um zu sehen, ob sie noch die für eine Braut erforderliche Rüstigkeit besäße, auf den Rath ihrer sieben Söhne entschloß, jene bösen Nächte im Freien zu schlafen, was ihr in der siebenten das Leben kostete.

Man darf unbedenklich annnehmen, daß diese sieben Tage schon im biblischen Altertume als dem Greisenalter gefährlich galten, also auch im althebräischen Volkskalender ihren Namen hatten. Und darauf gründet sich die Berechtigung der hier versuchten Erklärung der Koheleth-Stelle. Der nach V. 2. 3. 4 sehr gebrechliche Greis tritt in die für Altersschwache verhängnisvolle Jahreszeit ein, welche um die Mandelblüte beginnt und mit dem Auskriechen der Heuschrecken und den Tagen der *ʿagâïz* endigt. In dieser Zeit, in welcher der neue Frühling geboren wird, scheidet der Greis naturgemäß von der Erde, weil ihm die Bedingungen fehlen, an dem jungen Leben Theil zu nehmen. Dann erklärt sich vielleicht auch V. 6, welcher hinter V. 5 nur als störender Nachzügler erscheint. Unmittelbar nach den düsteren *ʿagâïz* kleidet sich die dortige Erde in das Gewand des Frühlings, von welchem es in einem Schattenspiele heißt: „Lasse Gott die Zeit des Frühlings aufleben, die Tage der Spiele und Jugendlust, wo die Liebe erwacht in den Herzen der Menschen!“[1] Der Frühlingsmonat Âdâr ist zugleich der Liebesmonat, die Normalzeit der syropalästinischen Hochzeiten und der Spiele der sogenannten Königswoche (s. oben S. 165 f.). Ueber das Grab des Greises hinweg wirft der Koheleth, selbst schon ein Greis, den Blick nicht ohne Wehmut auf diesen Liebesfrühling und fordert in V. 6 noch ein letztes Mal in vier sehr starken Bildern zu heiterem Genusse des Lebens auf, bevor es zu spät ist, oder — wie es in V. 7 so schön heißt — bevor die Verbindung zwischen Leib und Geist, welche den leiblichen Genuß zugleich zu einem geistigen macht, gelöst wird und der Leib wieder zur Erde und der Geist zu Gott zurückkehrt. Jene vier Argumente ächt semitischen Gepräges sind wahrscheinlich dem Spruchschatze der *philosophia popularis* entlehnt, denn das Sprüchwort ist dem dortigen Volke der stärkste

1) Mit glühenden Farben schildert den Frühlingsmonat der Dichter *Abû Nuwâs* in einer berühmten *Râʾijja*, welche beginnt: مرحبًا بالربيع فى آذار Willkommen, o Frühling, im Adâr.

und darum immer der letzte Beweis; der Damascener sagt: *baʿd el-meṯel mâ baḳâ kelâm* d. h. nach dem Sprichwort soll über den Gegenstand nicht mehr gesprochen werden.

Weder syntaktische noch lexikalische Bedenken stehen unserer Deutung der Koheleth-Stelle entgegen. Die Sätze וינאץ השקד ויסתבל החגב verhalten sich, wenn wir Periodenbau an die Stelle der Parataxis setzen, zu ותפר האביונה hypothetisch nach Ew. § 357b. Das incorrekt geschriebene יָנֵאץ ist s. v. a. יָנֵץ ‚blühen‘, und יסתבל v. סבל *tollere* bed. ‚sich erheben‘ und, von Heuschrecken gesagt, aus den Löchern, wohin sie als Eier gelegt worden, als Junge an die Oberfläche der Erde kommen. Dem *ἅπ. λεγ.* אֲבִיּוֹנָה unterstellen wir das Fem. von אֶבְיוֹן als Namen der Seele (vgl. יְחִידָה die ‚Einzige‘) in der Bed. von נִשְׁמָתוֹ הָאֶבְיוֹנָה „des Greises armseliger Lebenshauch.“ Auch Symmachus hat dafür *ἡ ἐπίπονος* (*ζωή*) und die Peśitto in ihrer zweifachen Wiedergabe des Satzglieds übersetzt an zweiter Stelle ܒܝܫܘܬܐ ‚Elend‘, indem sie sich אביונה entweder als wirkliches Substantiv oder gleichfalls als Fem. des Adjectivs in der Bed. ‚die elende (Lage)‘ denkt. Dieser substantivisch gebrauchten Feminalform entsprechen in V. 3 die Verbaladjective הטוחנות „die mahlenden (Zähne)“ und הרואות „die sehenden (Augen)“. Der Gebrauch solcher Formen, ursprünglich vorherrschend ein poetischer (vgl. לְבָנָה, חַמָּה, פּוֹרִיָּה u. A.), ist im Arabischen sehr häufig, z. B. *el-ʿâgila* „das flüchtige (Leben)“, *el-fânia wal-bâḳia* „das vergängliche und ewige (Leben)“, *el-meskûna, el-maʿmûra* „die bewohnte, bevölkerte (Erde)“; man wendet sie gerne an, wo man sich scheut, die Sache beim rechten Namen zu nennen, vgl. נַחְלָה „der schmerzliche (Schlag)“, אֲמוּשָׁה „das grauenvolle (Mißgeschick)“, *el-kebîra* „die große (Sünde)“, *eṣ-ṣâʿiḳa* „der krachende (Blitzschlag)“, *en-nâzila* „das hereinbrechende (Unglück)“. Das *Hi.* תָּפֵר ist hier innerliches Transitiv im Sinne von *disrumpi, dissolvi.* Die Worte ותפר האביונה sind eine euphemistische Bezeichnung des Sterbens, von welchem der Semit nicht gern ohne Noth mit nackten Worten spricht.

Die LXX fassen אביונה in der wahrscheinlich auch von der überlieferten Punktation beabsichtigten und durch den talmudischen Sprachgebrauch (s. Levy's Neuhebr.-chaldäisches WB) unterstützten Bed. *κάππαρις*, indem sie *καὶ διασκεδασθῇ ἡ κάππαρις* übersetzen und also die Kaper oder vielmehr die Frucht derselben verstehen. Es ist nämlich dieser Frucht eigen, daß sie im Zustande der Reife berstet und ihre Samenkörner ausstreut, welcher Eigenschaft sie ihren syroarabischen Eigennamen *śefellaḥ* (שְׁפַלָּח) „der Platzer“ verdankt; der Name geht auf ein ZW. שַׁפְלַח resp. פָּלַח ‚spalten‘ zurück, welches vermutlich die gewöhnlichste Bezeichnung für das Aufspringen überreifer Früchte war; nach dem Ḳâmûs nennt man auch die frische Dattel *śefellaḥ*, wenn sie in überreifem Zustande noch am Baume hängend aufspringt, und *felîḥa* (פְּלִיחָה) heißt die lange Samenkapsel des

March-Baumes, sobald sie aufgesprungen ist.[1] In dem medizinischen Lexikon *Mâlâjeśâ* heißt es von dem Kapernstrauche und seiner Frucht also: „Die Kapeř ist eine Dornpflanze, welche, statt in die Höhe zu wachsen, ihre langen Zweige am Boden hin ausbreitet; ihre Blütenknospen bilden grüne, olivenähnliche Knoten, aus denen sich weiße Blumen mit vielen Staubfäden entwickeln; unter der abfallenden Blume bildet sich eine lange, einer Eichel nicht unähnliche Frucht, welche aufspringt, so daß ihre rothgelben Samenkörner zum Vorschein kommen (أخلف ثمرةً كالبلّوطةِ طويلةً تتشقّق عن حَبّ احمر اصفر). Diese Frucht ist der *śefellaḥ*. Der Kapernstrauch findet sich massenhaft in ʿIrâḳ (Babylonien), liebt erdigen unkultivirten Boden, besonders die Ruinen verödeter Ortschaften und wasserlose Gegenden."[2] Dachte sich der alexandrinische Uebersetzer das Bersten der reifen Frucht als Allegorie des Sterbens, und die Mandelblüte und Heuschreckenbrut als Bezeichnung der Sterbezeit, so unterscheidet sich seine Auffassung dem Sinne nach nicht von der in diesem Excurse versuchten; nur würde seine Uebersetzung des Wortes יסחבל durch παχυνθῇ den Tod nicht während der *ʿagâïz*, sondern nach denselben eintreten lassen, da die Hauptentwickelung der Heuschrecken erst nach den sieben Tagen beginnt. Dann ist aber die dem Alter gefährliche Jahres-

1) Vgl. hierzu den Excurs über שָׁלַח הָרִמּוֹן auf S. 438.

2) Der Strauch in den altarab. Wörterbüchern *kebar* (كَبَر) und *kubbar* (كُبَّر) genannt, heißt schon seit Jahrhunderten *ḳabbâr* (قَبَّار), welch letzterer Name wol auf das griechische *κάππαρις* zurückzuführen ist. Es mag sich mit dem Worte ebenso verhalten wie mit dem südarabischen W. *lim* (n. unit. *lima*) ‚die Citrone', welches, durch die in die Berberei ausgewanderten jemanischen Stämme exportirt, als *limone* in die romanischen Sprachen überging und in *limûn* und *lêmûn* verwandelt nach Vorderasien zurückkehrte. Die Araber betrachten *ḳabbâr* als einen echt arabischen Namen, müssen es also wol von *ḳabar* beerdigen (verw. mit *ḳafar* bedecken) ableiten, weil die langen Triebe der Pflanze die Oberfläche der Erde bedecken. Oft überwuchert ein einziger Strauch weit über eine Quadratruthe Land. Solche Stellen sind die Verstecke, in denen das Steppenhuhn (*dârûg*) und besonders das Rebhuhn (*ḥagal*) nistet, vollkommen gesichert durch die spitzen krummen Dornen der Pflanze gegen die Ueberfälle ihrer vielen vierfüßigen und gefiederten Feinde. Die Kaper, welche unter der wildwachsenden Flora Palästina's in erster Reihe zu nennen ist, überwuchert besonders im Osten des Jordans die Steinhaufen der alten Städte und Dörfer. In Jerusalem, wo die Fenster meiner Wohnung über dem Hiskia-Teich lagen, sah ich die Ranken dieser Pflanze, welche eben (Ende Mai) in voller Blüte stand, allenthalben über die steinernen Mauern dieser großen Cisterne hinabhängen. Nach Winer (RW I, 650) soll die Kaper als Kulturpflanze (was sie in Syrien nirgends ist) die Höhe eines Baumes erreichen; ist dies möglich, so wird es von einer in Syr. und Pal. nicht gefundenen Species gelten. Ob man den Samen ihrer Beeren dort noch als Reizmittel verwendet, weiß ich nicht. Mein beständiger Reisegefährte, der Arzt Derwisch *Regeb*, welcher immer Pflanzen und Sämereien für seinen medicinischen Gebrauch sammelte, hat die Kaper niemals beachtet. Nur einmal sagte er mir, daß die Schale ihrer Wurzel ein drastisches Purgativ sei.

zeit für Syrien und Paläst. vorüber. Dieses *παχυνθῇ* würde also zu beanstanden sein. Entsprechender erscheint die Uebersetzung der Peśitto: ܘܢܣܓܐ ܩܡܨܐ „die Heuschrecke nimmt zu", was ja schon in den ersten Entwickelungsstadien des Insekts geschieht.

Gesenius und andere Ausleger erklären freilich durchweg anders, indem sie übers.: „die Mandel ist ihm verleidet, die Heuschrecke schwer (verdaulich) und die Kaper (als Reizmittel) wirkungslos." Die Erwähnung des verleideten Mandelkerns verliert ihren komischen Anstrich einigermaßen, wenn damit die Zahnlosigkeit angedeutet werden soll: dies aber würde eine überflüssige Wiederholung dessen seyn, was vorher durch das Feiern der טוחנות allverständlich ausgedrückt worden war. Ferner liegen dem Greise die Heuschrecken im Magen; aber wie kommt er dazu sie zu essen? *Grati saporis* (*thes.* 444[a]) sind sie durchaus nicht, sondern eckelhaft, weshalb sie auch nicht gekaut, sondern ganz verschluckt werden. Und wenn in Dumeirî's „Leben der Thiere" (unter d. A. *gerâd*) ein Sprichwort sagt, „eine Dattel ist besser als eine Heuschrecke" *(temra cheir min gerâda)*, so hat diese Zusammenstellung gleichen Sinn wie die der Tokayertraube mit der Schlehe; das Sprichwort will sagen, daß zwischen zwei Dingen ein himmelweiter Unterschied sei. Auch wird die Heuschrecke von den festgesessenen Bewohnern Syriens und Palästina's nicht gegessen und im Altertume war es nicht anders. Daß das mosaische Gesetz ihren Genuß erlaubte, geschah wohl, um dem Volke in Hungerjahren und dem Verirrten in der Einöde eine Möglichkeit zu lassen, dem Tode zu entgehen. Indem Johannes der Täufer Heuschrecken aß, unterzog er sich einer Art von Ascese. Bei den Wanderstämmen wird zwar eine Heuschreckenart, der sogenannte *ṭaijâr*, die aus dem 'Semmar-Gebirge kommende große Wanderheuschrecke (nicht aber der *abû zubla*, die in Syr. u. Pal. einheimische) gegessen, aber nur in Hungergegenden, z. B. im Nufûd-Lande, und auch da nur in kleinen Portionen, indem man sich daneben immer noch anderer Speisen bedient. Es ist durchaus unmöglich, daß Koheleth sagen wolle: der alte Mann muss sich aus Magenschwäche den Hochgenuß einer Heuschreckenmahlzeit versagen. Und was die Kaper anlangt, so wäre es freilich möglich, daß ihr Samen bei den alten Hebräern als die Eßlust und den Geschlechtstrieb fördernd gegolten. In der vorerwähnten Schrift *Mâlâjeśâ* heißt es a. a. O.: „ihre in Essig conservirten Samenkörner erregen den erschlafften Geschlechtstrieb und erneuern den bereits verschwundenen (المخلّل من بزره يحرّك الشهوة القاصرة ويعيدها بعد سقوطها); auch reinigen sie den verschleimten Magen. Sie müssen vor dem Essen oder während desselben genossen werden, wo ihre Wirkungen vorzüglich sind." Ganz in diesem Sinne äußert sich auch das medizin. Lexicon des *Dâûd el-ʿAnṭâkî*. Doch darf man hierbei nicht außer Acht lassen, daß das große Orakel der syrischen Aerzte Dioskorides

ist; auch in dem vorerwähnten Artikel des *Mâlâjeśâ* wird er namentlich erwähnt: man kann also von keinem ihrer Recepte wissen, ob es ein von Alters her in Syrien einheimisches oder ein durch die Griechen später importirtes ist.

Was bei meiner Deutung der Stelle mich hindert, die Lesart *abijjôna* für die ursprüngliche, vom Verfasser selbst beabsichtigte zu halten, ist, daß die Worte „wenn die Mandel blüht u. s. w., da platzt die Kaper" im Sinn „da stirbt der Greis" eine Frivolität enthalten würden, die schlecht zu der Stimmung paßt, in welcher der Semit vom Lebensende (כי הולך האדם), dem Hingange in das ewige Haus und von der Klage der Hinterlassenen spricht. Wären Mandelblüte und Heuschreckenbrut noch durch das Band der Gleichzeitigkeit mit dem Bersten der Kaper verbunden, so könnte die Zusammenstellung der Trias wenigstens den Werth eines Witzes haben; aber dieser Connex besteht nicht. Es erschien mir daher sehr wahrscheinlich, daß der Sinn des beabsichtigten אֲבִיּוֹנָה, welches hier in einer der Bibelsprache sonst unbekannten Bedeutung vorkam, verkannt wurde, und dies um so leichter als die vorhergehenden Wörter שׁקד und חגב noch einen dritten Namen aus dem Pflanzen- und Thierreiche vermuten ließen.

Indessen ist noch eine Möglichkeit vorhanden, das auffällige aber von LXX und gewiß auch der Punktation bezeugte Herbeiziehen der Kaper unbeschadet des eigentlichen Wortsinns zu erklären, nämlich in der Annahme eines vom Verf. beabsichtigten Wortspiels, und zwar jener Art, welche im Arabischen *talchîn* (تلخين) „der Doppelsinn" heißt und darin besteht, daß die gebrauchten Worte neben ihrem scheinbaren noch einen versteckten Sinn haben, welcher der zur Sache gehörige ist. Den ersten würde im vorliegenden Falle die Textlesart וְתָפֵר תָּאֲבִיּוֹנָה *καὶ διασκεδασθῇ ἡ κάππαρις* (LXX), den andern die Lesart וְתָפֵר תָּאֲבִיּוֹנָה *καὶ διαλυθῇ ἡ ἐπίπονος* (Symmachus) geben. Von der Annahme eines solchen Doppelsinns scheint der Syrer auszugehen, welcher nicht nur וינאץ השקד, sondern auch ותפר האביונה doppelt übers.: ܘܢܬܪ ܒܙܩܦ ; ܘܦܓ ܒܙܩܦ d. h. und es berstet die Kaper und es endigt das Elend. Was den Verfasser des Koh. veranlassen konnte, das Wortspiel anzuwenden, mochte der Umstand sein, daß es unter seinen Zeitgenossen für Todesfälle aus Alterschwäche als sprichwörtliche Redeweise gäng und gäbe war und es sein konnte, da der äußere Sinn eine leichtverständliche Allegorie des innern ist, das Wortspiel also für ein gutes gelten konnte. Zwar dürfte man in den alttestamentlichen Schriften nicht leicht dem *talchîn* begegnen, aber gerade im Koheleth würde sein Vorkommen nicht befremden können. Das Buch bewegt sich wie kein anderes des A. T. mitten unter dem Volke, mit dessen Denk- und Anschauungsweise es innig vertraut ist. Die Metaphern der feiernden Müllerinnen, des abgerissenen Silberstricks, des versiegten Oelkrugs, des am Quell zerbrechenden Eimers und der zerknickten Schöpfwelle streifen hart an das *talchîn*. Daß der alte

Hebräer dieses kannte und liebte, läßt sich aus der leidenschaftlichen Vorliebe der heutigen Bewohner Syriens und Palästina's für dasselbe schließen. Findet sich in einer dortigen Stadt eine Anzahl Freunde in einem Kaffehause oder Garten zur heiteren Unterhaltung zusammen, so gerathen sie regelmäßig auf das Gebiet des *talchîn*, um es nicht leicht wieder zu verlassen. Die *munâdiât* (Marktausrufe) der ambulirenden Händler sind theils wirkliche *talchinât*, theils ihnen sehr nahe verwandt, wie man aus den DMZ Bd. XI S. 516 ff. mitgetheilten sehen kann; vergl. Iob S. 540, wo *el-muḥannin* (מְחַנֵּן) scheinbar „der Mitleid erweckende Gott", in Wirklichkeit aber „die ranzige verdorbene Wallnuß" bedeutet. Dergleichen Beispiele ließen sich in Menge geben. Bei der niedrigen Volksklasse in den Städten, welche moralisch sehr vorkommen ist, wird das *talchin* oft zur gemeinen *Equivoque*. Kommt in ein Dorf oder Zeltlager ein wandernder Sänger und *Rabâb*spieler mit neuen *Mauwâl*'s und *Atâbâ*'s, (zwei moderne Gedichtarten, deren Endreime, wenn sie gut sein sollen, nur aus Wortspielen bestehen dürfen), so können die Bauern und Nomaden halbe, ja ganze Nächte mit der gespanntesten Aufmerksamseit zuhören, um den versteckten Sinn der Worte zu finden. Für das spitzfindige Volk ist das Stellen und Lösen von Räthseln, mit denen das *talchin* ja verwandt ist, ein großer Genuß. Es hat mich oft an gewisse Arten des Wortwitzes erinnert, welche unsern Süddeutschen für eine Eigentümlichkeit der Berliner Juden gelten. Sonderbarerweise stehen auch die Damascener Juden in einem ähnlichen Rufe und das *talchin el-Jehûd* ist dort sprichwörtlich[1], wohl weniger deshalb, daß man sie für besonders befähigt dazu hielte, als deshalb, daß sie dabei über den Wortschatz zweier Idiome verfügend in dem einen Etwas sagen können, was nach dem Sprachgebrauche des andern ganz Verschiedenes bedeutet. Unvergessen blieb mir die Gelegenheit, bei welcher ich die dortigen Israeliten zuerst als *lachchânîn* kennen lernen sollte. In der ersten amtlichen Gerichtsverhandlung, die ich zu leiten hatte, geschah es, daß ein Israelit seiner Aussage die Betheuerungsformel *bezimmetî* (Vulgäraussprache für بِذِمَّتِي) „bei meiner Ehre!" beifügte; da schrieen zwei Muselmänner gleichzeitig: *el-Jehûdî jelachchin* „der J. spricht doppelsinnig." Sie behaupteten, der Ausdruck bedeute im Hebräischen „bei meiner Arglist!" Da vertauschte der Mann die Formel, welche aller-

1) Das Sprichwort heißt: *Fulân alchan min Jehûdî* „N. übertrifft im *talchîn* einen Juden." Der Positiv von *alchan* ist *lachnân* „doppelsinnig". Das Piel *lachchan* mit dem Acc. bedeutet Etwas versteckt, verblümt sagen, damit es nicht sofort oder von Jedermann verstanden wird; das Kal *lachin* (לָחַן) bedeutet versteckt sein, so daß es nicht gesehen wird. Davon wird לְחֵנָה Dan. 5, 2. 3 „die Concubine" ihren Namen haben, entweder als die vom Verkehr mit der Außenwelt Abgeschlossene, im Harem Lebende, oder richtiger im Gegensatze zur legitimen Gemahlin, als die vor der Welt nicht als Ehefrau Anerkannte und die Rechte einer solchen nicht öffentlich Beanspruchende.

dings im Hebräischen (בְּוּשָׁה) eine ähnliche Deutung zuläßt, gegen eine andere, und die Sache war erledigt. In der Folge kamen mir dergleichen Fälle oft vor. Es ist das ein ergiebiges Thema, über welches sich zum größten Ergötzen der Semitologen lange sprechen ließe. Es versteht sich, daß man den Leuten meistens Unrecht thut, indem man das *talchîn* vermutet, wo es nicht beabsichtigt war. Und dasselbe, höre ich Viele sagen, wird wohl von der fraglichen Koheleth-Stelle gelten. Nun, mir ist es nicht um das Wortspiel zu thun, welches ja ohnehin als etwas rein Formales den wirklichen Sinn der Stelle nicht berühren würde, sich auch in keiner Uebersetzung wiedergeben läßt. Unser Geschmack verzichtet gern darauf und begnügt sich mit dem bloßen *ebjôna*.

WORTREGISTER

von

Johannes Dittrich.

I. Die etymologisch erklärten Wörter.

[A bedeutet Anfang, E Ende der Seite, N Note.]

א

אֵב √אב 104.
אָב (Monatsname) 104 E.
אֶבְיוֹן 402 A.
אֲבִיּוֹנָה Kapper 402 A.
אֲבָקָה 58 A.
אֱגוֹז 104 A.
אַגָּן 111.
אָדוֹם 90 A.
אֹהֶל 26.
אֲהָלוֹת Cardamome 78. 167 ff.
אוֹ 44.
azamilluv (אזמל), assyrisch: Messer 13 E.
אִי wehe 197 E.
אַיָּל assyr. *ailuv* 44.
אִלּוּ 198 A.
אֶמֶן, אָמָן, אֱמָן 110.
אֲמָנָה 74.
אֵסוּר 326 E.
אַף Nase 117. 167.
אַפֶּדֶן 62.
אָפִיק 91 E. 231 A.
אַפִּרְיוֹן 60.
אֲרֻבָּה 393.
אַרְגָּמָן 63 A. 115 A.
אָרָה pflücken 81.
אֲשִׁישָׁה 42 A.
אָשְׁכֹּל 37 A. 116 E.
אֲשֶׁר 20 N.
אֵת (Präpos.) 259 A.

ב

בּוּר 346.
בָּחוּר 96.
בָּמָה 78.
בֵּן 61 N.
בַּעַד 66.
בַּר Sohn 61 N.
בַּר auserwählt 101 A.
√בר schneiden, scheiden 269. 346.
בָּרָא 61 E.
בַּרְזֶל 367.
בְּרֵכָה 113.
בָּשָׂם 81.
בְּתוּלָה 246.
בָּתַר (Präpos.) 279 E.

ג

גבר (Verbum) 368.
√גד 366 E.
גָּדֵר Mauer 366 E.
גּוּמָּץ 366 E.
גִּיל (Verbum) 24.
גַּל 76.
גֻּלָּה 405.
גָּלִיל 94.
גָּלַשׁ 66.
גַּן 76.
גַּרְגְּרוֹת 409.
גָּרוֹן 409.
גֶּשֶׁם 48.

ד

דֹּב 119.
דָּבַב 119.
דְּבֵלָה 42 A. 164 E. 439 E.
דָּגַל 90.
דֶּגֶל 41.
דַּד Brust 22 N.
דוד 22 A.
דּוּד Kochtopf 22 A.
דָּוִד 22 A.
דּוּדָאִים 122 A. 443.
דּוּר (Verbum) 33.
דַּלָּה 114 E.
דְּלִי 409.
דֶּלֶת 135.
דָּמָה ähnlich s. 116 E.
דֶּרְבָן 416.
דָּרוֹם 230.
דְּרוֹר 86.
דָּרַשׁ 234 E.

ה

הֶבֶל 228 A.
hablu, assyrisch: Sohn 128 A.
הָוָה, הָיָה 254 E. 381.
הַוָּה 254 E.
הוֹן 131.
הוֹלֵלוֹת 238.

ז

זְבוּב 361.
זָהָב 34.
זָכַר 24 E.
זָמִיר 48.
זְמָן 258 E.
זָמַר singen 48 N.

ח

חָבַל empfangen, schwanger s., gebären 128 N.
חֲבַצֶּלֶת 39.
חָבַק 43.
חגב 400.
חֲגָוִים 50.
חֶדֶר 24.
חוֹמָה 135.
חוּר Loch 85.
חוּרָם, חִירָם 167.
חוּשׁ sinnlich warnehmen 199. 257.
חוֹתָם 128.
חִטָּה 49 A.
חֵךְ 41 A. 96.
חָכְמָה 237 E. 263.
חַלָּה 74.
חַלּוֹן 47 A.
חֲלִי 110 A.
חַלָּמִישׁ 49.
חָלַף 48.
חַמּוּק 110 A.
חָמַק 87.
חֹפֶן 276 A.
חֵפֶץ 259.
√חר 85.
חֲרוּזִים 34 A.
חֲרַכִּים 47 A.
חֶרֶם 326 E.
חֶרְמוֹן 73.
חֶרְמֵשׁ 100 E.
חִשָּׁבוֹן 329.
√חת 64 E.
חָתַן 64.
חֲתֻנָּה 64.
חָתַת 65 N.

ט

טַבַּעַת 128.
טוֹב 22 A.
טוּר (Nomen) 135.
טַחֲנָה 200. 392. 394 E.
טִירָה 135.
טַל 84.

י

יָגֵעַ 232 A.
יָמִין 110.
יַעַר 40.
יָפָה 31.
יָפָה 98.
יָקָר 362 A.
יְרִיעָה 27 A.
יֵשׁ 233.

כ

כַּד 409.

אֲבֵדָה Vernichtung 212.
אֲבָנָה 74.
אֲבָסָה 34.
אֲבַס 239. 387 A.
אֲבִיר 46.
אֲבָר 120.
אֲבָר. Cyperstrauch 36.
אֲבַרְכֹּם 77 E.
אֲבָרִם 29.
אֲבָרָם 29. 139 E.
אֲבַשְׁלֹ 46.
אֲבָתֹם 90.
אֲגָדְנָה 84 E.

ל

לְבוֹנָה 57 E. 78.
לָהֳבָה 131 A.
לַהַג 201. 420 A.
לָהַט brennen 131 A.
לָוָה 343 E.
לְחַנָה 454 N.
לִין 120 E.
לָעַט 68.

מ

מָגֵד 77.
מִדְבָּר Mund 67.
מִזְבֵּחַ 285.
מָזֵג 111.
מִטָּה 58.
מִיכָאֵל 20 N.
מִלֵּאת 92.
מַלְמָד 416.
מַנְעוּל 86 E.
מַסַּב 35.
מִסְגַּן 202 A.
מְעִיל Veste 322 A.
מַעֲנֶה 301.
מָצוֹד 358.
מְצוּדָה 356 E.
מִקְרֶה 252 A.
מֹר 36. 57 E.
מָרוֹץ 355.
מֶרְכָּב 62.
מָרַע 170.
מַרְקַחַת 93.
מָשָׁךְ 23 E. 241.
מָתוֹק 41 A.

נ

נָאוָה 26. 98.
nibru, assyr.: Sohn 61 A.
נָדִיב 109.
נֵדֶר 287.
נָזִיר 287.
נָזַל 79.
נַחַל 231 A.
נָחַר 164.
נָחַת 65 N.
נָטַר 28.
נִיסָן (Monatsname) 104 E. 398.
נָסַךְ 76.
נִין, נס 104 E. 398.
נִצָּן 48.
נֵרְדְּ 35. 77.
נָשַׁק küssen 21.

ס

סַגְלָה 244.
סַהַר 111.
סוֹד 111 A.
סִכְלוּת 238.
סָלַע 50. 438 E.
סְמַדַּר 49.
סַנְסִנִּים 117 A.
סָתַת 48 A.
סְתָו 48 A.

ע

עָבַד 203. 346.
עגב 400.
עֲדָנָה, עֶדֶן 203.
עִזִּים 259 A.
עוֹד 328 A.
עור wachen 83.
עוֹרֵב 91.
עָטָה 164 vgl. 30.
עֲטַלֵּף 68.
עֵילָם 263 A.
עַלְמָה 23.
עָנָה erwidern 47. 259 N. 301 A.
עָנִיד 48.
עִנָּן 235. 255. 258.
עָנָן 47.
עָנָק 75.

עָסִיס 124.
עֹפֶר 46.
עָקֵב 32 A.
עָקַר 260 A.
עֲרוּגָה 92 E.
עֶרֶשׂ 38 A.
עֶשֶׁת 95 A.
עֵת 259 A.

פ

פַּג 48 E.
פּוּחַ 53. 80 A.
פָּז 90 E.
פִּילֶגֶשׁ 100.
פֶּלֶג 101 A.
פֶּלַח 438. 450 E.
פָּנָה 97.
פַּעַם 109 E.
פָּצַע 88.
√פק 402 A.
√פר 60 E.
פַּרְדֵּס 77 vgl. 243.
פָּרַח 104.
פָּשַׁע 85 A.
פֵּשֶׁר 330.
פִּתְגָם 340.

צ

צְבִי 44. 110.
צַוָּרוֹן 75.
√צח 89 E.
צַלְמָוֶת 68.
צַמָּה 65 E.
צָמַם 65 E.
צָעִיף 88.
צָפוֹן 230.
צִפּוֹר 357 A.
צְפַרְדֵּע 68.
צְרֹר 36.

ק

קֵדָר 26.
קָהָל 211.
קֹהֶלֶת 211.
קְוֻצָּה 84 A.
קוֹרָה 38.
√קל 369.
√קן 78 A.
קִנְאָה 130.
קָנֶה 77 E.
קִנָּמוֹן 78 A.
קָפַץ 46 A.
קָצִיר 84 A.
קֵרֵץ 448 N. 1.

ר

רָבַץ 30.
רָדִיד 88.
רָהַב 99.
רְהָטִים 115.
רָחִיט 38.
רָחֵל 100 A.
רֵיחַ 22.
רִמּוֹן (Granate) 104 E.
רִמּוֹן (Gottesname) 105 A.[1]
רְסִיסִים 84.
רֵעַ Freund 170.
רַעְיָה 32.
רָפַד 41 E. 62.
רְפִידָה 62.
רָפַק 126.
רִצְפָּה 63 A.
רַקָּה 67 E.
רֶשַׁע 267.
רֶשֶׁף (hebr. und phönicisch) 130.
רָתַק 404.

שׂ

שְׂבָכָה 47.
שָׂדֶה 293.
שׂוּם, שִׂים 268.
שִׂכְלוּת Thorheit 238.
שְׂלָיו 48.
שַׂלְמָה 76.
שָׂמַח 24.
שִׂמְלָה 76.
שְׂנִיר 73.

שׁ

שְׁאוֹל 130 A. 351 E.

1) Schrader in den Jahrbb. für protest. Theologie 1875 S. 128 erklärt den inschriftlich *ram-ma-nu* lautenden Gottesnamen רעמן Donnerer.

שָׁגַח 46 E.
שְׁבָט (Monatsname) 447 N.
שׁגע 46 E.
שַׁד 246 E.
שִׁדָּה 247.
שׁוּלַמִּית 107.
שׁוּעָל 51.
שׁוֹק 95 E.
שׁוּק (Nomen) 54 E.
שׁוּר gehen 73.
שׁוֹשַׁנָּה 39.
שָׁזַף 27.
שָׁחַר dunkel s. 26 A.
שַׁחַר 26 A. 102.
שַׁחֲרוּת 387.
שׁכם (Verbum) 121.
√שׁל 351 E.
שַׁלְאֲנָן 49.
שַׁלְהֶבֶת 131 A.
שֶׁלֶט 69.
שִׁלְטוֹן 334.
שַׁלִּיט 223. 322.
שַׁם 23.
שָׁמַיִם 23.
שָׁנִי 67.
שָׁקַף 102.
שֹׁר 111 A.
שָׁרוֹן 39.
שַׁשׁ, שַׁיִשׁ 96 A.

ת

תּוּר 234 E. 241 A.
תִּימָרָה 57.
תַּל 91.
תַּלְפִּיּוֹת 68.
תַּלְתַּל 91.
תָּם 84.
תָּמָר 57. 116.
תַּן 51.
תַּפּוּחַ 40. 117. 443 E.
תֹּר *turtur* 33.
תִּרְצָה 98.
תְּשׁוּקָה 119 E.

II. Die erklärten Synonyma.

א

אָבָק ~ אֲבָקָה 58 A.
אַהֲבָה ~ דּוֹדִים 21 E.
אֹהֶל ~ בַּיִת 26.
אוֹר ~ מָאוֹר 384.
אַחֲרִית ~ סוֹף 202 E.
אַפִּרְיוֹן ~ מִטָּה 58 ff.
אַרְגָּמָן ~ שָׁנִי 67.

ב

בַּיִת ~ אֹהֶל 26.
בַּיִת ~ חָדָר 55.

ג

גָּדֵר ~ חוֹמָה u. חֵל 367 A.
גִּיל ~ שָׂמַח 24.

ד

דּוֹדִים ~ אַהֲבָה 21 E.
דִּלֵּג ~ קָפַץ 46 A.
דֶּלֶת ~ פֶּתַח 135.
דַּעַת ~ חָכְמָה 238 A.
דָּרְבָן ~ מַלְמָד 416 E.
דָּרַשׁ ~ תּוּר 234 E.

ה

הִסִּיעַ ~ חָצַב 367 A.
הַקְרִיב זֶבַח ~ נָתַן זֶבַח 285.
הִשְׁגִּיחַ ~ הֵצִיץ 46 E.

ז

זֶבַח ~ עוֹלָה 285.
זְמָן ~ עֵת 259. 335.

ח

חֶדֶר ~ בַּיִת 55.
חוֹחַ ~ קוֹץ 40.
חוֹמָה u. חֵל ~ גָּדֵר 367 A.
חָכְלָה ~ דַּעַת 238 A.
חַלּוֹן ~ חֲרַכִּים ~ שְׂבָכָה 47 A.
חֲלָצַיִם ~ יְרֵכַיִם ~ מָתְנַיִם 110 A.
חֹפֶן ~ כַּף 276 E.
חָצַב ~ הִסִּיעַ 367 A.

חֲרַכִּים s. חַלּוֹן.

ט

טַחֲנָה ~ רֵחַיִם 394 E.

י

יָפָה ~ נָעֵם 116 A.
יָפֶה ~ נָאוֶה 98.
יְרֵכַיִם ~ מָתְנַיִם ~ חֲלָצַיִם 110 A.

כ

כֶּסֶל ~ סִכְלוּת 325 E.
כַּעַס ~ מַכְאוֹב 239.
כָּף ~ חֹפֶן 276 E.
כֶּתֶם ~ פָּז 90 E.

ל

לָבָן ~ צַח 90.
לֶהָבָה ~ שַׁלְהֶבֶת 131 A.
לָמָּה ~ מַדּוּעַ 252 A.

מ

מָאוֹר ~ אוֹר 384.
מָגֵן ~ שֶׁלֶט ~ צִנָּה 69.
מִדְבָּר ~ פֶּה 67.
מַדּוּעַ ~ לָמָּה 252 A.
מִטָּה ~ אַפִּרְיוֹן 58 ff.
מַכְאוֹב ~ כַּעַס 239.
מִשְׁפָּט ~ צֶדֶק 267. 291.
מָתְנַיִם ~ חֲלָצַיִם ~ יְרֵכַיִם 110 A.

נ

נָאוֶה ~ יָפֶה 98.
נָהָר ~ נַחַל 230 E.
נִזְהַר ~ נִשְׁמַר 420.
נָטַע ~ תקע 418 E.
נָעֵם ~ יָפָה 116 A.
נֵץ ~ נִצָּן 48.
נָתַן זֶבַח ~ הִקְרִיב זֶבַח 285.

ס

סָבַב ~ פָּנָה 254 A.
סוֹף ~ אַחֲרִית 202 E.
סִכְלוּת ~ כֶּסֶל 325 E.
סֶלַע ~ צוּר 50.

ע

עוֹלָה ~ זֶבַח 285.
עֲנָק ~ צַוָּרוֹן 75.
עֵת ~ זְמָן 259. 335.

פ

פֶּה ~ מִדְבָּר 67.
פָּז ~ כֶּתֶם 90 E.
פָּנָה ~ סָבַב 254 A.
פַּעַם ~ רָגֵל 109 E.
פֶּתַח ~ דֶּלֶת 135.

צ

צֶדֶק ~ מִשְׁפָּט 267. 291.
צוּר ~ סֶלַע 50.
צַוָּרוֹן ~ עֲנָק 75.
צַח ~ לָבָן 90.
צִנָּה ~ שֶׁלֶט ~ מָגֵן 69.

ק

קוֹץ ~ חוֹחַ 40.
קָפַץ ~ דִּלֵּג 46 A.

ר

רָבַב ~ רָבָה 295.
רֶגֶל ~ פַּעַם 109 E.
רֵחַיִם ~ טַחֲנָה 394 E.

שׂ

שְׂבָכָה ~ חַלּוֹן ~ חֲרַכִּים 47 A.
שָׂמַח ~ גִּיל 24.

שׁ

שְׁחַרְחֹרֶת ~ שָׁחוֹר 27.
שַׁלְהֶבֶת ~ לֶהָבָה 131 A.
שֶׁלֶט ~ מָגֵן ~ צִנָּה 69.
שָׁנִי ~ אַרְגָּמָן 67.

ת

תּוּר ~ דָּרַשׁ 234 E.

Verbesserungen und Nachträge.

[Die Zeilen der Anmerkungen sind mitgezählt; entstellende Fehler sind durch gesperrte Schrift hervorgehoben.]

S. 7 Z. 9 v. u. lies decken — S. 44 Z. 2 v. u. l. wir — S. 46 Z. 18 l. غزال und Z. 20 l. غَزَل (beidemal mit ز) — S. 50 Z. 6 f. l. Salomo — S. 69 Z. 21 ist unbeachtet geblieben, daß Venet. gegen die Accente לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף zusammenliest, s. Gebhardt — S. 82 Z. 13 v. u. l. VI — S. 103 Z. 13 v. u. Artas. So schreibt diesen Ortsnamen auch der Missionar Müller in Bethlehem in den Neuesten Nachrichten aus dem Morgenlande 1864, 3. S. 109. Der Engländer Lumley hat dafür *Urtas* — S. 107 Z. 23 l. השולמית — S. 121 Z. 2 l. vorstellbar — S. 137 Z. 10 v. u. streiche halten — S. 138 Z. 23 l. nach — S. 167 Z. 15 l. vor schwerer und betonter Sylbe — S. 174 Z. 8 v. u. l. des Februars . . des Märzes — S. 188 ist die Columnenziffer zu berichtigen — S. 189 Z, 15 v. u. l. wie — S. 193 Alinea 2 l. 5, 7—8. 5, 9—11. 6, 3—6. 6, 7—9 — S. 198 Z. 7 l. nur 7, 26. Richt. 15, 14 — S. 201 Z. 11 v. u. l. ילוונית — S. 206 Z. 6 l. *Pi.* statt *Hi.* — S, 207 Z. 11 ist dafür neben וְיַגֵּיד 10, 20 [vgl. S. 432] — Ebend. Z. 8 v. u. l. מְקֻבַּלְנִי — S. 234 Z. 25 v. u. l. kein — Ebend. Z. 8 v. u. l. *zu halten mit Weisheit* — S. 263 Z. 9 Grimm, l. Fritzsche — S. 267 *med.* רְאִיתִיו l. רְאִיתִיהָ — S. 294 Z. 10 l. *Preiswürdige* — S. 302 Z. 24 l. Ungewißheit — S. 313 Z. 3 l. Wir — S. 342 Z. 10 v. u. l. ist er kurzlebig — S. 365 Z. 12 l. beobachteten — S. 369 Z. 13 v. u. l. schlechthin — S. 373 Z. 9 l. ihm — S. 398 Z. 14 Auch Abulwalîd versteht שקד und חגב sexuell und glossirt Letzteres mit dem anklingenden Heuschreckennamen جندب. Der *Gundub* ist im Arab. ein Bild des Leidens und Duldens. — S. 403 Z. 4 v. u. l. 2 statt 1 als Notenziffer — S. 405 Z. 24 ist bei: jedenfalls die Notenziffer [3] einzusetzen — S. 410 Geiger in DMZ XXVII, 800 übers. 12, 6 willkürlich; und es drängt sich der Steindeckel (גלגל in der Bed. des mischnisch-targumischen גולל) an die Gruft, s. dort.

In Verlag von **Dörffling & Franke** erschien:

Biblischer Commentar über das Alte Testament

von **Carl Friedr. Keil** und **Franz Delitzsch.**

Theil I Bd. 1: Genesis und Exodus von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 2. Auflage. 1866. 2 Thlr. 24 Gr.

„ I „ 2: Leviticus, Numeri und Deuteronomium von Demselben. 2. Auflage. 1870. 2 Thlr. 24 Gr.

„ II „ 1: Josua, Richter, Ruth von Demselben. Zweite Auflage. 1874. 2 Thlr. 10 Gr.

„ II „ 2: Die Bücher Samuels von Demselben. Zweite Auflage. 1875.

„ II „ 3: Die Bücher der Könige v. Demselb. 1865. 2 Thlr.

„ III „ 1: Der Prophet Jesaia v. Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** 2. Auflage. 1869. 4 Thlr.

„ III „ 2: Der Prophet Jeremia von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 1872. 3 Thlr. 10 Gr.

„ III „ 3: Der Prophet Ezechiel von Demselben. 1868. 2 Thlr. 24 Gr.

„ III „ 4: Die zwölf kleinen Propheten v. Demselben. 2. Auflage. 1873. 3 Thlr. 20 Gr.

„ III „ 5: Das Buch Daniel v. Demselb. 1869. 2 Thlr. 4 Gr.

„ IV „ 1: Der Psalter von Prof. Dr. **Franz Delitzsch.** 3. Auflage. 1874. 5 Thlr. 10 Gr.

Von dem die Darstellung des poetischen Accentuationssystems enthaltenden Bd. II des grösseren Comm. zu den Psalmen 1860 sind noch einige Exemplare vorhanden (Preis 2 Thaler); Bd. I ist gänzlich vergriffen.

„ IV „ 2: Das Buch Iob v. Demselb. 1864. 2 Thlr. 24 Gr.

„ IV „ 3: Das Salomonische Spruchbuch v. Demselben. 1873. 3 Thlr.

„ IV „ 4: Hoheslied und Koheleth v. Demselben. 1875. 2 Thlr. 20 Gr.

„ V: Chronik, Esra, Nehemia und Esther von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 1870. 3 Thlr. 10 Gr.

Supplementband: Die Bücher der Makkabäer von Prof. Dr. **C. F. Keil.** 1875. 2 Thlr. 20 Gr.

Delitzsch, F., Prof. Dr. th., **Commentar über die Genesis.** Vierte durchaus umgearbeitete Ausgabe. gr. 8. 1872. 3 Thlr. 10 Gr.

Delitzsch, F., Prof. Dr. th., **Handschriftliche Funde.** Erstes Heft: Die Erasmischen Entstellungen der Apokalypse, nachgewiesen aus dem verloren geglaubten Codex Reuchlins. 1861. gr. 8. 1 Thlr. Zweites Heft: Neue Studien über den Codex Reuchlins und neue textgeschichtliche Aufschlüsse über die Apokalypse. Mit Beiträgen von S. P. Tregelles. 1862. 20 Gr.

——, **Das grosse Gebet der drei schweizerischen Urcantone.** 8. 1864. 6 Gr.

——, **Paulus des Apostels Brief an die Römer** in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert. gr. 8. 1870. 20 Gr.

——, **System der biblischen Psychologie.** Zweite durchaus umgearbeitete u. erweiterte Aufl. gr. 8. 1861. 2 Thlr. 20 Gr.

——, **Jüdisch-Arabische Poesien aus vormuhammedischer Zeit.** Ein Specimen aus Fleischer's Schule. 1874. gr. 8. 16 Gr.

——, **System der christlichen Apologetik.** gr. 8. 1869. 2 Thlr. 20 Gr.

Delitzsch, Dr. J., Die Gotteslehre des Thomas von Aquino. Kritisch dargestellt. gr. 8. 1870. 15 Gr.

Baudissin, W. G. F. Comes de, Translationis antiquae Arabicae libri Iobi quae supersunt. Ex apographo Codicis Musei Britannici nunc primum ed. et illustr. gr. 8. 1870. 1 Thlr.

Fürst, J., Dr. u. Prof., **Der Kanon des Alten Testaments** nach den Ueberlieferungen in Talmud und Midrasch. gr. 8. 1868. 24 Ngr.

Jost, Dr. J. M., Geschichte des Judenthums und seiner Secten. 3 Bde. gr. 8. 1858—59. Jeder Band 2 Thlr. 4 Gr.

Alle 3 Bände zusammengenommen 4 Thlr.

Kahnis, K. F. A., Dr. u. Prof. d. Theol., Domherr des Hochstifts Meißen, **Christenthum und Lutherthum.** 8. 1871. 1 Thlr. 24 Gr.

——, **Die lutherische Dogmatik** historisch-genetisch dargestellt. Zweite umgearbeitete Ausgabe in zwei Bänden. Erster Band. gr. 8. 1874. 3 Thlr.

Inhalt: Prolegomena. Die Lehren von Gottes Wesen, Dreieinigkeit, Schöpfung, Vorsehung, Sünde.

——, **Der innere Gang des deutschen Protestantismus.** Dritte, erweiterte u. überarbeitete Ausgabe. Zwei Theile. 1874. gr. 8. 3 Thlr.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

3 2044 054 098 595